هذا كتاب مسالك الافهام في شرح آيات الاحكام للعالم الفاضل الكامل
المتبحر الفقيه الجامع للمعقول والمنقول جواد بن سعد بن جواد البغدادي الكاظمي
المتوفى سنة ١٠٦٥ في بغداد وهو من اكبر تلاميذ الشيخ بهاء الدين العاملي وصاحب
التصانيف الرائقة الفائقة له ترجمة مبسوطة في اعيان الشيعة للسيد محسن الامين الطبعة الثانية
ج ١٧ ص ٩٧ - ٩٩ رقم ٣٣٧٣ وفي روضات الجنات الطبعة الاولى ص ١٥٤ - ١٥٥
لم يطبع هذا الكتاب الى الآن وقال في صاحب الروضات انه تقل بعض هذا الكتاب كتب
اكبر من اكبر ما كتب في شتى وانها فائدة وقال صاحب اعيان الشيعة مسالك الافهام في
آيات الاحكام من اكبر ما كتب في بابه وانها فائدة صنفه باسم شيخه المذكور (يعني
الشيخ بهاء الدين رح)

مجلس شورای ملی
تاسیس ۱۳۰۴
کتابخانه
یازدسی شد
۳۶ - ۳۷

کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب مسالک الافهام فی شرح آیات الاحکام
مؤلف جواد بن سعد بن جواد
موضوع
شماره ثبت کتاب
۶۲۷۲۹
شماره قفسه
۳۳۵۸
۴۸۴۱
د - ن ۵۵۲۵
ازدید شد
۱۳۸۲
۱۰۰۰ ریال
ملی - فهرست شد
۴۴۹۱

هذا الكتاب مسالك الافهام في شرح آيات الاحكام للعالم الفاضل الكامل
المتبحر الفقيه الجامع للمعقول والمنقول جواد بن سعد بن جواد البغدادي الكاظمي
المتوفى سنة ١٠٦٥ في بغداد وهو من اكبر تلامذ الشيخ بهاء الدين العاملي وصاحب
التصانيف الرائقة الفائقة له ترجمة مبسوطة في اعيان الشيعة للسيد محسن الأمين الطبعة الثانية
ج ١٧ ص ٩٧ - ٩٩ رقم ٣٣٧٣ وفي روضات الجنات الطبعة الاولى ص ١٥٥-١٥٦
لم يطبع هذا الكتاب الى الآن وقال في صاحب الروضات انه تقل يعني هذا الكتاب كتاب
كبير من اكبر مالكتب في شأنه وانها فائدة وقال صاحب اعيان الشيعة مسالك الافهام الى
آيات الاحكام من اكبر مالكتب في بابه وانها فائدة صنفه بامر شيخه المذكور (يعني
الشيخ بهاء الدين رح)

مجلس شورای ملی
بازرسی شد
۳۶ - ۲۲

۵۵۲۴ ن
۴۸۴۱
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب مسالک الافهام فی شرح آیات الاحکام
مؤلف جواد بن سعد بن جواد
موضوع
شماره ثبت کتاب
۶۲۷۲۹
۳۳۵۸
ازدید شد
۱۳۸۲
۱۰۰۰ ریال
۴۴۹۱

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله الذي أنزل الكتاب على عبده بيانا للاحكام وجعله مصدقا لنبوته ومؤيدا لرسالته
الى الخاص والعام فهو النور الساطع برهانه والفرقان اللامع تبيانه والمعجز الباقي على مر الدهور
والاعوام والصلوة والسلام على المكنى عنه بالعبودية الرسول الامين والنبي المكين المبعوث
الى كافة الانام وعلى آله المعصومين وعترته الطاهرين كنوز العلم ودعاة الحق وولاة
الدين بعتهم ثواب على الطاعة ونكفر الاثام صلوة متعاقبة متتالية ما اقبل بدر
وادبر ظلام وبعد فيقول اقل العباد جواد بن سعد بن جواد لما
كان من اجل النعم واوفر القسم استفادة الاحكام الشرعية من الايات القرآنية
وقد اعتنى العلماء بالبحث عنها والاستنباط منها وكثرت في ذلك مقالتهم و
اختلفت استفادتهم فبعضهم يحمل القرآن على ما يريد ويركب فيه التأويل
البعيد فهو لاء لم يجروا على منهاج السداد ولم يسلكوا طريق الرشاد والذي لزم
طريق الحق في ذلك اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم فانهم ينبوا جهة الدلالة
بما استفادوه من الائمة الاطهار عليهم السلام الذين هم مهبط الوحي ومعدن التنزيل او بما
عليه من الظن البعيد عن التأويل فهم العاملون بالقرآن على التحقيق الساؤون على جادة طريق التمسكين
بالثقلين الذين اخبر النبي صلعم بعدم الافتراق وبين ان التمسك بهما لا يجامع الضلال والشقاق
ثم ان اصحابنا رضي الله عنهم و ان ينبوا جهة الدلالة في تضاعيف كتبهم الا انه لم تتفق
منهم بيان جميع ذلك في كتاب مفرد المدون ليكون مشتملا على وجوه الدلالة في الايات المتعلقة باحكام
الدين فهداني ذلك على ان اجمع كتابا مشتملا على جميع ما يتعلق بكل

آية

نمبر ثبت شده
۴۴۹۱

۲

سبيل

آية بينا فيه وجوه الدلالة ولعمري ان من ينظر في كتابي هذا بعين الانصاف وجانب سبيل
الغي والاعتساف علم انه عديم النظير وانه من تاييد العلي القدير وسميته مسالك
الافهام الى آيات الاحكام والله اسئل الرشاد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد ولنذكر قبل الشروع
في المقصد ما لابد من معرفته قال الشيخ الطوسي رضي الله عنه وارضاه في تفسيره الموسوم بالتبيان
واعلم ان الروايات ظاهرة في اخبار اصحابنا بان تفسير القران لا يجوز الا بالاثر الصحيح عن النبي
او عن الائمة عليهم السلام الذين قولهم حجة كقول النبي صلعم وان القول فيه بالراي لا يجوز وروت العامة
ذلك ايضا عن النبي صلعم انه قال من فسر القران برايه فاصاب الحق فقد اخطا وكره جماعة من
التابعين وفقهاء المدينة القول في القران بالراي كسعيد بن المسيب وعبيدة السلماني ونافع
ومحمد بن القسم وسالم بن عبد الله وغيرهم وروا عن عايشة رضي الله عنها قالت لم يكن النبي صلعم يفسر
القران الا بعد ان ياتي جبرئيل عليه السلام والذي نقوله في ذلك انه لا يجوز ان يكون في كلام الله تعالى
وكلام نبيه صلعم تناقض وتضاد وقد قال تعالى انا جعلناه قرانا عربيا وقال بلسان عربي مبين
وقال وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وقال فيه تبيان كل شيء وقال وما فرطنا في الكتاب
من شيء فكيف يجوز ان يصفه بانه عربي مبين وانه بلسان قومه وانه تبيان للناس ولا يفهم
بظاهره شيء وهل ذلك الا وصفه باللغز والمعمى الذي لا يفهم المراد منه الا بعد تفسيره
وذلك منزه عن القران وقد مدح الله تعالى قوما على استخراج معاني القران فقال لعلمه الذين
يستنبطونه منهم وقال في قوم يذمهم حيث لم يتدبروا القران ولم يفكروا في معانيه افلا
يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها وقال النبي صلعم اني مخلف فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل
بيتي فبين ان الكتاب حجة كما ان العترة حجة وكيف يكون حجة ما لا يفهم به شيء وروي عنه صلعم
قال اذا اجاءكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالفه فاضربوا به
عرض الحايط وورد ذلك عن ائمتنا عليهم السلام وكيف يكون العرض على كتاب الله وهو لا يفهم به شيء فكل
ذلك يدل على ان ظاهر الاخبار متروك والذي نقول ان معاني القران على اربعة اقسام احدها
اختص الله تعالى بالعلم به فلا يجوز لاحد تكلف القول فيه ولا التعاطي لمعرفته وذلك مثل قوله
تعالى يسئلونك عن الساعة ايان مرسيها قل انما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها الا هو ومثل
قوله تعالى ان الله عنده علم الساعة الاية فالتعاطي لمعرفة ما اختص الفهم به خطا وثانيها ما يكون
ظاهره مطابقا لمعناه وكل من عرف اللغة التي خوطب بها عرف معناها مثل قوله تعالى ولا تقتلوا النفس

العلم

التي حرم الله الا بالحق ومثل قل هو الله احد وغير ذلك وثالثها ما هو مجمل لا يتبين ظاهره المراد
به مفصلا مثل قوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وقوله تعم ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا وقوله واتوا حقه يوم حصاده وقوله وفي اموالهم حق معلوم وما اشبه ذلك فان
تفصيل اعداد الصلوة وعدد ركعاتها وتفصيل مناسك الحج وشروطه ومقادير النصاب في
الزكوة لا استخراجه الا ببيان النبي ص ووحي من جهة الله فتكلف القول في ذلك خطاء
منه يمكن ان يكون الاخبار متناولة ورابعها ما كان اللفظ مشتركا بين معنيين فما زاد عليهما
ويمكن ان يكون كل واحد منهما مرادا فانه لا ينبغي ان يقدم احد فيقول ان مراد الله منه
بعض ما يحتمله لا بقول نبي او امام معصوم بل ينبغي ان يقول ان اللفظ محتمل لامور وكل واحد
يجوز ان يكون مرادا على التفصيل والله اعلم بما اراد ومتى كان اللفظ مشتركا بين شيئين او ما
زاد عليهما ودل الدليل على انه لا يجوز ان يريد الا وجها واحدا جاز ان يقال انه هو المراد ومتى
قسمنا هذه الاقسام يكون قد قبلنا هذه الاخبار ولم نرد ها على وجه يوجب نقلتها والمتمسكين
بها ولا ممنعا بذلك من الكلام في تاويل الاي حملة ولا ينبغي لاحد ان ينظر في تفسير اية لا ينبغي
ظاهرها عن المراد مفصلا ان يقلد احدا من المفسرين الا ان يكون التاويل مجمعا عليه
فيجب اتباعه لمكان الاجماع لان من المفسرين من حدث نظر آيته ومدحت مذاهبه كابن عباس والحسن
وقتاده وغيرهم ومنهم من ذمت مذاهبه كالسدي صالح والسدي والكلبي وغيرهم هذا في الطبقة
الاولى فاما المتاخرون فكل واحد نصر مذهبه وتاول على ما يطابق اصله فلا يجوز لاحد ان
يقلد احدا منهم بل ينبغي ان يرجع الى الادلة العقلية او الشرعية من اجماع عليه
او نقل متواتر عن من يجب اتباع قوله ولا يقبل في ذلك خبر واحد وخاصة اذا كان مما طريقه
العلم ومتى ما كان التاويل مما يحتاج الى شاهد من اللغة فلا يقبل من الشاهد الا ما كان معلوما
بين اهل اللغة شايعا فيما بينهم فاما ما طريقه الاحاد من الابيات الشاذة فانه لا يقطع بذلك
ولا يجعل شاهدا على كتاب الله تع وينبغي ان يتوقف فيه ويذكر ما يحتمله ولا يقطع على المراد منه
بعينه فانه متى قطع على المراد كان مخطئا وان اصاب الحق كما روي عنه ص لانه قال ذلك تخمينا
وحدسا ولم يصدر ذلك عن حجة قاطعة وذلك بط بلا اتفاق اشهى ويستفاد من اخره ان
القول فيما يدرك من القران بقواعد العربية تخمينا وتشهيا خطاء ايضا وان اصاب وقد اشار

اليه السيد الشريف ايضا في حاشية الكشاف عند بيان علم التفسير قال وينقسم الى تفسير وهو
ما لا يمكن ادراكه معنى الا بالنقل كاسباب النزول والقصص فهو ما يتعلق بالرواية والى تاويل
وهو ما يمكن ادراكه بقواعد العربية فهو ما يتعلق بالدراية فالقول في الاول بالنقل
خطاء وكذا القول في الثاني بمجرد التشهي وان اصاب فيهما هذا وقد يظهر من كلام الشيخ
ان اللفظ اذا احتمل وجوها ولم يذكر المتقدمون وجها واحدا منها لم يجز ان يحمل الا عليه
من تاخر عنهم والظاهر جوازه وقد قواه السيد المرتضى ره في الذريعة قال والذي يوضح
عما ذكرناه انا اذا تاولنا قوله تع وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة على ان المراد بها الانتظار
لا الرؤية وفرضنا انه لم ينقل عن المتقدمين الا هذا الوجه دون غيره جاز للمتاخرين ان
يزيد على هذا التاويل ويذهب الى ان المراد انهم ينظرون الى نعم الله تعالى الغرض في التاويلين
جميعا انما هو ابطال ان يكون الله تعالى في نفسه مرئيا والتاويلان معا مشتركان في دفع ذلك
وقد قام كل متحاملين واحد مقام صاحبه في الغرض المقصود وجرت التاويلات مجرى الادلة فانه
يغني بعضها عن بعض ثم قال وقد خالف في هذا المذاهب انتهى وهو جيد غير ان مراده بالمذاهب
بعضها فان المخالف في ذلك بعض العامة واما اكثرهم فمعترفون بان استنباط المعاني على
قوانين اللغة العربية مما لا قصور فيه بل يعدونه فضلا وكمالا كما يعلم من تتبع كلامهم
ولو حمل كلامه على ان المراد بالحكم عدم الرؤية لتم ما قلناه ايضا اذ ليس المخالف في ذلك
الجميع فتامل ونحن الان شارعون في المقصد مستمدون من الواحد المعبود كتاب
الطهارة وفيه ايات الاولى يا ايها الذين امنوا لتخصيص المومنين بالخطاب لانهم
المنتفعون به المثابون للامتثال كما وقع ذلك في اكثر الاحكام والا فالكفار عندنا مخاطبون بالفروع
كائنة في محله اذا قمتم الى الصلوة اذا اردتم القيام اليها من باب اطلاق الملزوم على اللازم
او المسبب على السبب فان فعل المختار يلزمه الارادة ويتسبب عنها نحو فاذا قرات القران فاستعذ
بالله والفائدة في التعبير عن الارادة التنبيه على ان من اراد العبادة ينبغي ان يبادر اليها بحيث لا
يتخلف الفعل عن ارادتها او اذا قصدتم الصلوة لان التوجه الى شئ والقيام اليه قصده له
او اذا قمتم قياما متهيئا به الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم باجراء الماء عليها حتى يسيل سواء
كان ذلك بسبب الماء على العضو او غسله فيه كما هو الظاهر من معناه فعلى هذا الوقت جريانه

على تحليل ما يمنع وصول الماء الى العضو بدونه وجب لوجوبه ما يتوقف عليه الواجب اما الوجوب
الدلك فغير ظاهر لعدم دخوله في الغسل وأوجبه بعض اصحابنا لدليل من خارج دل عليه و
الدلالة غير واضحة مع ان العدم كاد ان يكون اجماعا وظاهر الاية وجوب الوضوء على كل قائم
الى الصلوة وان لم يكن محدثا للظهور اذا في العموم عرفا وان لم يكن لغة ولان الظاهر ان القيام اليها
علة فيثبت الحكم مع ثبوتها كما حقق في الاصول والاجماع على خلافه وفي الاخبار المتظافرة من الطائفتين
دلالة عليه ولعل ذلك هو الموجب لتخصيصها بالمحدث لا ما قيل ان ذلك كان في بدء الاسلام
ثم نسخ واختص بالمحدث لما اشتهر عنه صلى الله عليه وآله انه قال الماء من الماء اخر القرآن نزولا فاحلوا حلالها وحرموا
حرامها مع ان في تصحيح النسخ تاملا بل هو الى التخصيص اقرب الا ان مراد نسخ الوجوب عن المتطهرين
الظاهر من عموم الاية فعمومه بالنسبة اليهم منسوخ لا مخصوص فتامل واحتمل في الف ان يكون
الامر للندب والظاهر ان ذلك على تقدير كون الامر للمتطهرين اذا الوجوب بالنسبة الى المحدثين
مما لا يرتاب فيه اما كون الامر شاملا للفريقين للحدثين على وجه الوجوب وللمتطهرين على وجه الندب
فقد منع منه في ف نظرا الى ان تناول الكلمة لمعنيين مختلفين من باب الالغاز والتعمية ولو قيل ان
استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي مجاز والمجاز لا يكون الغازا ولا تعمية لقلنا بعد تسليم
صحة ذلك فانما هو لقرينة اذ المجاز لا بد فيه من القرينة ولا قرينة على ذلك التقدير وليس المراد
بالالغاز سوى ذلك والوجه مأخوذ من المواجهة وهو اسم للعضو المعلوم وتحديد غير ظاهر
من الاية بل في الاخبار دلالة عليه روى زرارة في الصحيح عن ابي جعفر عليه السلام قلت له اخبرني عن حد
الوجه الذي ينبغي ان يوضأ الذي قال الله عز وجل فقال الوجه الذي امر الله عز وجل بغسله الذي لا
ينبغي لاحد ان يزيد عليه ولا ينقص منه ان زاد عليه لم يؤجر وان نقص منه اثم ما دارت عليه
الابهام والوسطى من قصاص شعر الراس الى الذقن وما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من
الوجه وما سوى ذلك فليس من الوجه فقال له الصدغ من الوجه فقال لا ومقتضاها ان طول الوجه
من شعر الراس الى الذقن وعرضه ما دارت عليه الاصبعان وقد يستفاد من منه عدم وجوب غسل الصدغ
عدم وجوب غسل العذار وهو الشعر النابت على العظم الناتي الذي يتصل اعلاه بالصدغ مع ان
الاصبعين لا تصلان اليه غالبا وقد صرح العلامة في المنتهى بعدم استحباب غسله بل قال يحرم
اذا اعتقد وينظهر من ذلك عدم وجوب غسل البياض الذي بين العذار والاذن بل هو ايضا اولى لانا

العارض وهو الشعر المنحط عن القدر المحاذي للاذن فقد قطع جماعة بوجوب غسله وانحرون بعدمه ويمكن
القول بوجوب بعض وهو ما ينالة التحديد المذكور دون ما خرج منه اما مواضع التحذيف فالظاهر
وجوب غسلها وتمام ما يتعلق بذلك يعلم من الفروع ومقتضى اطلاق الغسل جواز غسل
الوجه من اعلاه واسفله وهو قول العامة واليه ذهب بعض اصحابنا نظرا الى ان الامر الكلي
يقتضي الخروج عن العهدة بفعل اي جزء كان من جزئياته واعتبر الباقون وجوب البداءة من
الاعلى امالانه الفرد المتعارف في الغسل فينصرف الاطلاق اليه دون ما عداه واما الدلالة
الاخبار على تعينه وعدم الخروج عن العهدة بدونه وفي كلا الوجهين بحث وقد استفاد
بعض علمائنا من الاية وجوب البداءة في الوضوء نظرا الى ان المراد الغسل لاجل الصلوة اذ هو
المفهوم عرفا من قولك اذا القيت الاسد فخذ اهبتك واذا القيت الاسد فخذ سلاحك اي
لاجل لقائهما ولا معنى لفعله لاجل الصلوة الا ارادة استباحتها وهو المعنى باليه وفيه نظر
اذ لا نسلم ارادة ذلك عرفا وانما المفهوم منه انك لا تلق الاسد بلا سلاح ولا تقوم الى الصلوة
الا متطهرا ومن ثم لو كان متطهرا كفاه في امتثال الامر ولو كان المطلوب ايقاعه لاجله لم يكف
وبالجملة فدلالة الاية على وجوب البداءة غير ظاهرة وان كانت الدلالة معلومة من محل اخر والله اعلم
الى المرافق جمع مرفق بكسر اوله وفتح ثالثه او العكس مجمع عظمي العضد والذراع سمي به لانه يرتفق
به في الاتكاء ونحوه ولا دلالة في الاية على ادخاله في غسل اليد فان الغاية قد تدخل في الحكم تارة
وقد تخرج اخرى كقولك حفظت القرآن من اوله الى اخره وقوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى
ميسرة ودعوى دخول الغاية اذا لم تتميز عن المغيا بمفصل محسوس موقوفة على الثبوت وغايتها
يقتضي عدم التميز عن الطرف ادخاله احتياطا وليس الكلام فيه ويكون الى بمعنى مع احيانا نحو من انصاري
الى قوله تعالى مما يجري لو ثبت كونها هنا كذلك وهو غير ثابت وانما استفدنا وجوب غسل
المرافق مع اليدين من بيان ايمتثاله قولا وفعلا وقد اطبق جماهير الامة على دخولها في الغسل
وانما خالف في ذلك جماعة من العامة لا اعتدادا بهم ولا بخلافهم هذا وكون الى لانتهاء الغاية
لا يقتضي تعيين الابتداء من الاصابع كما اختاره جماعة من العامة لان اليد لما كانت تطلق
على ما تحت المرفق وما تحت المرفق وما تحت المنكب اقتضى الحال بيان حد المغسول منها فكان الغسل
فهو بمثابة ان تقول لغلامك اغسل يدك الى المرفق والعسيل اسقل سيقي الى القبضة فان المراد
تحديد المسقول لا نهاية الصقل حتى لو ابتدا من القبضة لم يكن ممتثلا فعلى هذا الاية صالحة لكل

وكون التحديد بالمرفق لنحو

من الوجهين والامتثال بها متحقق على كل من التقديرين ومن ثم ذهب بعض اصحابنا
الى ذلك ومن اوجب الابتداء من المرفق فانما استفاده من دليل خارج عن الاية وهو الاخبار
الوارده عن الائمة الاطهار والتفصيل البحث مقام غير هذا وامسحوا برؤسكم المسح ان
يبل المحل بالماء من غير اراقة على سبيل والباء للتبعيض ومجيئها له في اللغة العربية مما اعترف
به محققوا النحاة والمفسرين وصرح الاصمعي بانها في قوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله للتبعيض
ووافقه في ذلك جماعة ومن انكر مجيئها فيه فلا عبرة بقوله لانها كالشهادة على النفي وهي غير
مسموعة في مقابلة الشهادة على الثبوت ومما يدل على كونها للتبعيض هنا صحيحة زراره عن
الباقر عليه السلام حيث قال فيها ان المسح ببعض الراس لمكان الباء الحديث وقيل انها مزيدة والمراد
امسحوا رؤسكم والراس حقيقة في الجميع فتناوله الحكم المعلق عليه وبهذا اخذ مالك فاوجب
الاستيعاب وفيه نظر للفرق الظاهر بين قولك مسحت براس اليتيم ومسحت راسه حيث ان
الاول في تقدير الصقوا المسح برؤسكم وهو لا يقتضي استيعابا بخلاف الثاني اذ هو مثابة اغسلوا
وجوهكم وقد اختلف العلماء في البعض الذي يجب مسحه فالذي ذهب اليه اصحابنا ما يصدق
عليه الاسم قليلا كان او كثيرا واليه يذهب الشافعي ايضا غير ان اصحابنا يخصونه بمسح البعض
من مقدم الراس لروايات واردة عن ائمة الهدى عليهم السلام دالة على ذلك واوجب الحنفيه مسح ربع الراس
لما روي عنه عليه السلام انه مسح على ناصيته قريبا من الربع والروايه غير معلومة الصحة ولو سلم لامكن
ان يكون ذلك لكونه احد افراد الواجب لا لتعينه هذا وليس في الاية اشعار بوجوب كون المسح
ببقية بلل الوضوء بل ظاهرها الاطلاق فيه وفي المسح بالماء الجديد ومن ثم ذهب جماعة الا ذلك
واختاره بعض علمائنا فجوز الامرين ومن عين كونه ببقية البلل استفاده من النصوص المعتبرة
الاسناد الدالة عليه وهو يوجب تقييد اطلاق الاية ولا ينافي ذلك ورود بعض الاخبار بجواز المسح
بالماء الجديد لان ذلك محمول على التقية او الضرورة كما يعلم من محله اما تقدير المسح بثلث
اصابع كما هو اختيار المرتضى رحمه الله وجماعة من الاصحاب فلا دليل عليه بل اطلاق الاية يدفعه ويؤيده
توضيحها ما في صحيحة الاخوين عن الباقر عليه السلام اذا مسحت شيئا من راسك او شيئا مرة بيدك ما بين
كعبيك الى اطراف الاصابع فقد اجزا وظاهر ان الشيء يتناول ما هو اقل من ذلك وارجلكم الى
الكعبين قرا حمزه وابن كثير وابو عمرو وابو بكر عن عاصم بجر الارجل وقرا الكسائي ونافع وابن عامر
وحفص عن عاصم بنصبها وقد اختلف الائمة في حكمها فاصحابنا الامامية وجماعة من العامة على ان

حكمها المسح وهو المستفاد من ظاهر الاية اما على تقدير الجر فظاهر لانه عطف على الرؤس
الممسوحة فيلحقها حكمها واما على تقدير النصب فلانها معطوفة على محل الروس لكونها اقرب
والعطف على المحل شايع في كلام العرب وشواهده اكثر من ان تحصى وعليه يجري قول الشاعر
فلسنا بالجبال ولا الحديدا ونحوه واستدل صاحب كشف اللثام بقراءة النصب على ان الارجل معطوفة
عطفا على الوجوه وايده بالسنة الشايعة وعمل الصحابة وقول اكثر الائمة والتحديد اذا المسح
لم يحد وفي كل من ذلك نظر اما عطفها على الوجوه فبعيد جدا لا يقع مثله في كلام احاد
الناس فكيف القران العزيز الذي هو قران عند ذي غير ذي عوج وذلك لان الجملة المامور فيها
بالغسل قد انقضت وتم حكمها ظاهرا بالامر بالمسح في الجملة الثانية ولا يجوز بعد انقطاع حكم
الجملة الاولى ان يعطف عليها وهل ذلك الا مثل قول القايل ضربت زيدا وعمرا واكرمت
خالدا وبكرا بجعل بكر معطوفا على زيد لقصد الاعلام بانه مضروب لا مكرم ولا يخفى ان
ذلك في غاية الاستهجان عند اهل اللسان ينفر عنه طباعهم وتشمئز عنه اسماعهم
فكيف يحمل اليه او يحمل القران المجيد عليه واضعف من ذلك حكم بعضهم باضمار عامل
ناصب للارجل سوى الفعلين المذكورين في الاية فان التقدير خلاف الاصل ضعيف في الكلام
ولو جاز في كتاب الله على ضعفه وبعده في سائر الكلام فانما هو اذا استحال حمله على ظاهره
وانسد الطريق الا اليه واتضح المندوحة عنه وقد عرفت المعنا عن ذلك ثم تاييد بالسنة
الشايعة وعمل الصحابة ابعد من ذلك فان من الصحابة عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر
وانس وجمع كثير منهم مسحوا على ارجلهم في الوضوء بل انكروا على من غسلها وروايات
اهل البيت الذين هم مهبط الوحي ومعدن التنزيل متواترة بالمسح وهم اعرف بشريعة
جدهم من الاجانب وليس وجود التحديد في المغسول دليلا كما قاله بل هو في الدلالة
على ما ذهب اليه اقرب لحصول التعادل بين المغسولين والممسوحين في كون الاول منهما
غير محدود والثاني محدودا وبذلك يحصل تناسب المتعاطفين هذا وقد اضطرب المغسلون
في توجيه قراءة الجر فقال بعضهم ان الارجل فيها معطوفة على الوجوه المغسولة لكنها جرت
بالجوار قالوا ونظيره كثير في القران والشعر كقوله تعالى عذاب يوم اليم بالجر على الجوار مع كونه
صفة العذاب وحور عين بالجر في قراءة حمزه والكسائي فانه على الجوار اذ هو معطوف
على ولدان مخلدون لا على اكواب واباريق كما سيجي وقولهم جحر ضب خرب وللنحاة باب

واسع في ذلك ويرده ان جر الجوار ضعيف جدا حتى ان اكثر اهل العربية انكروه ومن ثم لم يذكره
صاحب الكشاف في توجيه قراءة الجر ومن جوزه فقد اعتبر فيه شرطين الاول عدم تاديته
الى الالتباس على السامع كما في الامثلة المذكورة فان الاليم انما هو للعذاب والحرب للحر ونحو
ذلك والثاني ان لا يكون بعد حرف العطف والشرطان فيما نحن فيه مفقودان اما الاول فلالتباس
حكم الارجل بسبب تكافي احتمال الجر بالجوار المقتضي للغسل وبالعطف على الاقرب المقتضي للمسح
واما الثاني فظاهر ولو قيل ان وحورعين مجرور بالجوار على ما عرفت مع وجود حرف العطف وليست
معطوفة على اكواب واباريق اذ ليس المعنى ان الولدان يطوفون عليهم بالحور بل على ولدان لا
طائفات بانفسهن وقد جاء ايضا في قول الشاعر فهل انت ان مانت اتانك راحل الى آل
بسطام بن قيس فخاطب بعطف خاطب على راحل وجر منجوار قيس فلا يتم ما ذكرتم لقلنا
الحكم بكون الجر في وحورعين بالجوار بعيد جدا وانما جره بالعطف على جنات اي هم في جنات
ومصاحبة حورعين او على اكواب لما ان معنى يطوف عليهم ولدان مخلدون باكواب يعمون
باكواب كما في ف وغيره او لانه يطاف بالحور نفسها عليهم مثل ما يجاء بسراري الملوك اليهم على
ما قاله الكواشي وغيره ودعوى كونهن طائفات بانفسهن لا مطافا بهن لم تثبت بهذه رواية
ولا يشهد لها دراية واما البيت فبعد تسليم كونه من قصيدة مجرورة القوافي لا نسلم كون
لفظ خاطب فيه اسم فاعل ويجوز ان يكون فعل امر اي فخاطبني واجبني عن سؤالي سلمنا كونها
اسم فاعل لكن نمنع كونها مجرورة اعرابا ويجوز ان تكون مرفوعة واين من نقلها صحيحا انها
كذلك والاقواء في شعر العرب العربا كثير حتى قال ان يوجد لهم قصيدة سالمة عن ذلك
كثير من العلماء سلمنا كونها مجرورة بالجوار لكن لا يلزم من وقوع جر الجوار مع العطف في
الشعر جوازه في غيره اذ يجوز في الشعر لضرورة الوزن او القافية ما لا يجوز في غيره فلا يقاس
عليه ووجه صاحب قراءة الجر ان المراد غسلها حقيقة وعطفها على الرؤس الممسوحة
لا التمسح بل ليفيد على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها لكونها مظنة للاسراف المذموم
المنهي عنه ولا يخفى ما فيه من التعسف البعيد والتحمل الشديد فان كل واحدة من اللفظين
في اللغة والشرع لمعنى مخالف للاخر وقد فرق تعالى بين الاعضاء المغسولة والممسوحة فكيف
يكون معنى الغسل والمسح واحدا على انا نقول من ذا الذي قال انه يجب الاقتصاد في غسل
الرجلين من غير سرف ومتى ينتقل المخاطب بعد عطفها على الرؤس الممسوحة وجعلها معمولة

لفعل المسح الى ان المراد غسلها غسلا يسيرا مشابها للمسح والعجب انه في اول الاية يحمل الامر
على الوجوب والندب تحرزا عن الالغاز والتعمية ولا يخفى انهما فيما ذكره هنا اشد
واكثر وكلامه كالمتناقض وقد ينقل عن الاخفش انه قال الارجل معطوفة على الرؤس
في اللفظ مقطوع عنه في المعنى كقولك علفتها تبنا وماء باردا ولو المعنى وسقيتها ماء باردا
ولا يخفى انه تقدير مخالف للاصل من غير موجب فتامل ينبه ظاهر ان امره جل وعلا المكلفين
(ان شاء الله انا عمور مع تعلقه بمكلفين على المفعول وهنا الجر كذلك ٢)
بفعل الوضوء يقتضي مباشرة المكلف افعال الوضوء بنفسه اذ الظاهر من الامر بفعل
ارادة قيام الفاعل به على الخصوص فان الاسناد على الحقيقة والمجاز خلاف الظاهر يتوقف
على القرينة الصارفة وهي هنا غير معلومة فعلى هذا لا يجوز التولية في الوضوء ولا المشا ركه
في فعله وهو مذهب علمائنا الا من شذ وجوزها العامة والاية حجة عليهم اما استفادة
الترتيب بين اعضاء الوضوء منها والموالاة بينها فغير معلومة وما استدل به بعض علمائنا
من جهة دلالة الفاء على تعقيب غسل الوجه للقيام الى الصلوة ومتى ثبت وجوب تقديم غسل
الوجه ثبت الترتيب في الباقي لعدم القايل بالفصل بعيد فان المفيد للتعقيب هي العاطفة
لا الجزائية ولو سلم فانما تفيد تعقيب القيام الى الصلوة بالافعال المذكورة كانه قال اذا قمتم
الى الصلوة فتوضؤا والا دلالة في مثله على الترتيب الا ان يقال ان الواو والترتيب ومعه لحاجه
الى التمسك بالفاء ويحاول بعضهم استفادته من الاية بوجه اخر حاصله انه قد تقرر في العربية
ان العامل في المتعاطفين واحد وهو هنا فعل الغسل المغيا بالمرفقين فليس بعد غسلها
غ والوجه مغسول فيكون غسله قبلهما ولا يجوز ان تقول اغسلوا لتكون كلة الى نقدير
غاية له وحده لما عرفت من اتحاد العامل فيهما ولكنا نقول في فعل المسح الواقع على الراس
والرجلين وفيه نظر اذ لا نسلم مقدماته سلمنا لكن لا دلالة فيها على تقديم اليد اليمنى
على اليسرى بل ولا تقديم المغسولات على الممسوحات بل ولا تقديم الوجه على اليدين اذ
تحقق ما ذكره بتوسط الوجه بينهما ولكن الوسط مسح الراس بين مسح الرجلين على انا قد
ذكرنا سابقا ان الى الى انتهاء المغسول لا الغسل وهذا منا فلم في الجملة بل غير منطبق على ما ذهب
اليه الاكثر من وجوب الابتداء بالمرفقين فلا يصار اليه وبالجملة استفادة الترتيب من الاية
بعيدة نعم ثبت وجوبه عندنا بدليل من خارج كما جاءنا وتظافر اخبارنا به ثم ان تخصيص
بعض الافعال بالغسل وبعضها بالمسح ظاهر في عدم اجزاء احدهما عن الاخر لان التفصيل

قاطع للشركة فعلى هذا يشترط في صحة المسح عدم تحقق مسمى اقل الغسل والاصدق الغسل
فلا يجزي عن المسح والجيبان المقابلة تجاز ان يكون باعتبار القصد والنية فلا يضر خلافه
او باعتبار عدم جواز تكرر المغسول كذا قيل فيه نظر او باعتبار عدم جواز بعض افراد الغسل
في الممسوح كالغسل المشتمل على الدلك ونحوه ويدل على ذلك صدق اسم المسح في صورة
تحقق اقل الغسل لغة وعرفا والسكوت عن مثله في الاخبار الواردة باطلاق المسح بالبلة
الباقية من غير استفصال بكونها قليلة غير جارية او لا وكذا الاخبار الدالة على بيان وضوء
رسول الله ص مع ان الغالب ان الجريان لا ينفك عن اليد بعد الفراغ من غسل العضو
ولم ينقل في شيء من الاخبار انهم عليهم السلم جففوا الرطوبة الزايدة عن ايديهم ثم مسحوا
بعد ذلك ولا تعرضوا لبيانه مع انه مما يعم به البلوى ولو كان مثله مرادا ولم يبين لكان
اغراء وتاخر البيان عن وقت الحاجة وهو نعم الدليل على اخويه فتامل والاحتياط واضح
وان كنتم جنبا فاطهروا يحتمل عطفه على جملة الشرط الواقعة في صدر الاية فلا يكون
منه جنابة تحت القيام الى الصلوة ويكون الكلام في قوة يا ايها الذين امنوا ان كنتم جنبا فاطهروا
بالاغتسال وعلى هذا فيها دلالة على وجوب الغسل لنفسه بمجرد حصول سببه وان لم يجب
مشروطا بالطهارة ويكون الفرق بين الوضوء والغسل من حيث وجوب الاول بوجوب القيام
الى الصلوة دون الثاني ظاهرا من الاية ويؤيد هذا قولهم عليهم السلم اذا التقا الختانان وجب
الغسل وقول الباقر ع اذا ادخله فقد وجب الغسل والمهر والرجم وامثال ذلك والطلاق
الوجوب شامل للمغسول الذي يشترط الطهارة وغيره ولان وجوب الرجم والمهر يعم الاوقات
فيكون الغسل كذلك فيجري الكلام على نسق واحد والى هذا ذهب بعض علمائنا ويحتمل
عطفه على جزاء الشرط الاول ويكون الكلام في قوة اذا قمتم الى الصلوة فان كنتم محدثين
فتوضوا وان كنتم جنبا فاغتسلوا فيكون الغسل بمثابة الوضوء في اعتبار وجوبه لوجوب مشروطه
ويؤيد جريان الكلام على وتيرة واحدة اذ صدر الاية اقتضى الوجوب لغيره وغيرها كذلك
اجماعا فانسب كون الوسط كذلك والا لتنافر السياق المتعاطفات في الاية وفي الاخبار دلالة على
ذلك ايضا وقد يرجح هذا بذهاب الاكثر اليه والاخبار السابقة مقيدة بوجوب الشروط كما هو
في غيرها اذ المطلق يحمل على المقيد ويتفرع على الخلاف نية الوجوب مع خلو الذمة عن مشروط
بالطهارة وعدمها وحكمه انه لا يتضيق الا بتضيق وقت المشروط به او بظن الموت في جزء من الوقت

فيجب عليه الاتيان به قبله ولو تركه عصى والمراد بالتطهر المتعلق بجميع البدن لانه تعالى امر بالتطهير
على الاطلاق غير معين بعضو مخصوص فاقتضى ذلك تطهير الجميع وكيفية تفاصيله وما
يتعلق به من الاحكام تعلم من كتب الفروع وان كنتم مرضى الظاهر انه عطف على محذوف
والكلام في قوة اذا قمتم الى الصلوة وكنتم صحاحا حاضرين قادرين على استعمال الماء فان كنتم محدثين
بغير الجنابة فتوضوا او جنبا فاطهروا وان كنتم مرضى يضركم معه استعمال الماء او يوجب العجز عن
السعي اليه او عن استعماله والاية وان كانت مطلقة في المرض الا انها مقيدة بذلك للدليل
او على سفر اى مسافرين لما ان في الغالب في السفر عدم الماء او جاء احد منكم من الغايط
وهو كناية عن الحدث الاصغر الخارج من احد السبيلين اذ الغايط المكان المنخفض من الارض
وكانوا يقصدونه للحدث مكانا منخفظا تغيب فيه اشخاصهم عن الرائين فكني به عن الحدث او
لامستم النساء كنايه عن الحدث الاكبر اذ المراد جماعهن بكاهو المنقول عن ايمة الهدى صلوات
الله عليهم ويؤيده وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن والمراد الجماع واللمس والمس واحد كما
قاله اهل اللغة وقد نقل الخاص والعام عن ابن عباس انه قال ان الله حيي كريم يعبر عن مباشرة
النساء بما مسهن والى هذا ذهب ابو حنيفه ايضا وقال الشافعي ان المراد مطلق اللمس الغير
محرم وخصه مالك بما كان عن شهوة وهما بعيدان فلم تجدوا ماء عطف على وان كنتم وح
يتعلق الجزاء الذي هو الامر بالتيمم عند عدم الماء بالاحوال الاربعة وان المرضى اذا عدموا الماء
لضعف حركتهم وعجزهم عن الوصول اليه ففرضهم التيمم وكذلك المسافرون اذا عدموا بعد
وكذا المحدثون اصغرا واكبرا اذا لم يجدوه لبعض اسبابه ويكون المراد بعدم وجدان الماء عدم
التمكن من استعماله وان كان موجودا اذ الممنوع منه كفاقد فهو غير موجود بالنسبة اليه
ويحتمل كون او في قوله او جاء بمعنى الواو والمعنى ان كنتم مرضى ومسافرين وجاء احد كم من
الحدث الاصغر او الاكبر ويرجح الاول باشتماله على حكم الحاضر العادم للماء فان فرضه
التيمم لما عرفت بخلاف الثاني ثم ان الظاهر من الكلام عدم وجدان ما يكفي للطهارة التي هو
مخاطب بها للصلوة فلو وجد ما لا يكفي لبعض اعضائه كان بمثابة العادم ففرضه التيمم وخا
هنا بعض العامة فاوجب استعمال ذلك الماء في بعض الاعضاء والتيمم للباقي وهو ضعيف ويؤيد
ما قلناه قوله تعالى في كفارة اليمين فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام وقد حكم الجميع بانه لو
وجد اطعام اقل من العشرة انتقل فرضه الى الصوم وهذا بخلاف ما لو وجب على المكلف طهارتان

ووجد من الماء ما يمكن لاحدهما فانه يستعمله ويتيمم للاخرى لكون كل منهما منفصلة عن
عن الاخرى فتيمموا صعيدا طيبا فتعمدوا واقصدوا شيئا من الصعيد طاهرا وقد اختلف
كلام اهل اللغة في الصعيد ففي الصحاح انه التراب ونقله بن دريد في الجمهرة عن ابي عبيد
ونقل في ف عن الزجاج انه وجه الارض ترابا كان او غيره وان كان صخرا لا تراب عليه وقريب منه
نقله الجوهري عن ثعلب ومن هنا نشأ الاختلاف في جواز التيمم على الحجر مع وجود التراب
فالاكثر من اصحابنا على الجواز نظرا الى انه من الصعيد ويؤيده ظاهر قوله تعالى صعيدا زلقا والمراد
الصخر الاملس ووافقهم في ذلك ابو حنيفة واصحابه وذهب اخرون منهم الى عدم الجواز نظرا
الى عدم دخوله في اسم الصعيد والى هذا ذهب الشافعية وقد رجح بقوله فامسحوا بوجوهكم
وايديكم منه اي من بعضه كما هو مقتضى من التبعيضية وظاهر ان هذا لا يتاتى في القول الذي لا تراب
عليه وقول الاولين ان من لابتداء الغاية بعيد بل ادعى صاحب ف انه لا يفهم احد من العرب
من قول القايل مسحت براسه من الدهن ومن التراب الا معنى التبعيض وقوله فيما يتعلق بالعربية
مقبول اذا لم يكن له معارض ويؤيد كونها للتبعيض ما في صحيحة زرارة عن الباقر ع في حديث طويل
قال فيه ثم قال فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم قليل ان وضع الوضوء
عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بوجوهكم ثم وصل بها وايديكم منه اي من
ذلك التيمم لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض
الكف ولا يعلق ببعضه بالحدث والمراد بقوله من ذلك التيمم به كما يعطيه ما بعده
ومما ذكرنا يظهر اشتراط ان يعلق شيء من التراب باليد ولا يجزي بدونه فقول العلامة ان
الاية خالية عن اشتراط العلوق لان لفظة من فيها مشتركة بين التبعيض وابتداء الغاية ولا
اولوية في الاحتجاج بها مدفوع مما قلناه ومما يقتضيه انه لو كان المراد ذلك لما اجملت في الاية الواقعة
في سورة النساء حيث لم يذكر لفظة من فيها ولانه لا يعتبر العلوق في اليد لمسح اليد اجماعا
فكذا الوجه بدفوع بان المطلق يحمل على المقيد والمراد العلوق لمسح الوجه لان التعليق بالمجموع
يكفي فيه الامتثال بالنسبة الى بعض اجزائه او لخروجه بالاجماع والا لم يكن بد من القول بوجوب
يؤيد هذا القول ما اشتهر من قوله ص جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا ولو كانت الارض
بتمامها طهورا وان لم تكن ترابا لكان ذكر التراب واقعا في غير محله اذ الكلام في بيان الامتنان
على الامة بالتخفيف والتسهيل ولا يناسب هذا القول ما في الاخبار الدالة على استحباب نفض اليدين

بعد الضرب فان ذلك يعطي عدم اشتراط العلوق والا لما عرض للزوال لان استحباب النفض
لارادة تقليل ما يوجب تشويه الوجه من الاجزاء الترابية اللاصقة بالكفين فان الظاهر ان تلك
الاجزاء الصغيرة الغبارية لا تتخلص باجمعها من اليدين بمجرد النفض وابن الدلالة على استحباب
المبالغة في النفض حتى لا يبقى شيء من تلك الاجزاء لا صقا بشيء من اليدين ثم ان ظاهر الاية يفيد
بشعر بان اول افعال التيمم مسح الوجه لعطفه بالفاء المتعقب لقصد الصعيد مردودا بتوسط
الضرب على الارض فيتاييد بما ذهب اليه العلامة في نه من جواز مقارنة نية التيمم لمسح الوجه
على ان الضرب على الارض بمثابة اعتراف الماء في الوضوء والمشهور بين الاصحاب ان الضرب على الارض
اول افعال التيمم والمراد بالقصد الصعيد عليه ولا بعد استفادة ذلك بمعونة الاخبار المبينة للتيمم
وجب بيانا سابقا ان الباء للتبعيض كان مقتضى الاية وجوب مسح بعض الوجه وبعض اليدين
والخروج عن العهدة بذلك لا الجميع كما قاله الحلي مع حكمه في الوضوء بمسح البعض لدلالة الباء عليه
وعلى هذا اكثر اصحابنا وفي الاخبار ما يدل على ذلك ايضا وذهب علي بن بابويه الى وجوب استيعاب
الوجه واليدين الى المرفقين نظرا الى بعض الاخبار وحيث المحقق بين الامرين لورود الروايات
بكل من الوجهين والتحقيق ان اختلافها يوجب سقوطها والرجوع الى الظاهر الا يدل والعمل
بما طابقها وقد يستفاد من الاية الاكتفاء بالضربة الواحدة على الارض لمسح الوجه واليدين
سواء كان ذلك التيمم بدلا عن الوضوء او الغسل ويؤيد ذلك بعض الاخبار المعتبرة الاسناد
ومن اوجب الضربتين فانما استفاده من خارج الاية كالاخبار الدالة عليه ولا يبعد القول
بالتخيير جمعا بين الادلة وتمام ما يتعلق بذلك يعلم من الفروع وقد استدل بعضهم بقولهم
فلم تجدوا ماء على وجوب طلب الماء غلوة سهم في الحزنة وغلوتين في السهلة والدلالة بعيدة و
الخبر الذي دل على ذلك ضعيف نعم يجب الطلب ليحصل له العلم بعدم الماء في رحله او حواليه
كما يظهر من الاخبار الصحيحة ايضا يعلم ذلك من راجعها هذا وفي ايجاب التيمم مع عدم وجدان
الماء على الاطلاق دلالة واضحة على عدم جواز الوضوء بالمضاف مطلقا وابو حنيفة واصحابه جوزوا
بذيذ التمر مع عدم الماء اذا كان حلوا وفارشا ووافق الجماعة في عدم الجواز اذا غلى واشتد
وقذف بالزبد ووجه الدلالة انه تعالى اوجب التيمم عند عدم الماء المطلق وواجد للمضاف غير واجد
للمطلق فانتفت الواسطة ويؤيد من الاخبار ما رواه ابو بصير عن الصادق والباقر عليهما السلم
الرجل يكون معه اللبن اي توضا منه للصلوة قال لا انما هو الماء والصعيد فلي ان يكون غير الماء

واعلم ان اكثر العلماء اوجبوا النية في التيمم بناء على قوله فتيمموا اي اقصدوا فان الظاهر من القصد هو النية وقال زين الدين لا يجب النية في التيمم وهو بعيد صح صح

ومنهم من اجوز بعض اصحابنا صح

المطلق والتراب مطهرا وهو يستلزم نفي التطهير بالمضاف احتج ابوحنيفة على قوله بما رواه ابوزيد
عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لابن مسعود ليلة الجن هل معك ماء يابن مسعود فقال لا الا نبيذ التمر
في اداوة فقال صلى الله عليه وآله تمرة طيبة وماء طهور فاخذ وتوضأ به والجواب من وجوه الاول ان ابا
يوسف من اصحاب ابي حنيفة لم يصحح هذا الحديث ولو كان صحيحا لما يخفى عليه وثانيا ان راويه
وهو ابوزيد مجهول وثالثا ان عبد الله بن مسعود سئل هل كنت مع رسول الله ليلة الجن فقال ما كان
معه احد منا ووددت اني كنت معه ورابعا انه يحتمل ان يكون المراد بالنبيذ فيه ما ترك فيه قليل
التمر بحيث لا زال ملوحة الماء ولم يبلغ الشدة الحاصلة في النبيذ وفي اخبارنا ما يدل على ذلك روى
عن الصادق عليه السلام انه قال ان اهل المدينة شكوا الى رسول الله صلى الله عليه وآله تغير الماء وفساد طبايعهم فامرهم ان
ينبذوا فكان الرجل يامر خادمه ان ينبذ ويعمد الى الكف من التمر فيقذف به في الشن فمنه
شربه ومنه طهوره قيل وكم كان عدد التمر الذي في الكف قال ما حمل الكف ربما كان واحدة و
ربما كان ثنتين قيل وكم كان يسع الشن قال ما بين الاربعين الى الثمانين الى فوق ذلك بارطال
مكيال العراق فاندفع الخبر بحذافيره وسلم ظاهر الاية من التخصيص **ما يريد الله** الامر بالطهارة
للصلوة والامر بالتيمم مع عدم الماء **ليجعل عليكم من حرج** في الدين بتضييق بحالكم فان عادته
التسهيل والتخفيف **ولكن يريد** الامر بالطهارة على ما تقدم **ليطهركم** اي ينظفكم من الاحداث
ويزيل المنع عن الدخول معها فيما هو شرط فيه الطهارة او المراد يطهركم من الذنوب فان الوضوء
يطهر منها لقوله صلى الله عليه وآله الوضوء يطهر ما قبله او المراد يطهركم بالتراب اذا اعوزكم التطهير بالماء فمفعول
يريد في الموضعين محذوف كما اشرنا اليه ويحتمل ان يكون اللام مزيدة ومدخولها مفعوله اي ما يريد
الله جعل الحرج عليكم حتى لا يرخص لكم في التيمم ولكن يريد تطهيركم واستضعف هذا الوجه
نظرا الى ان ان لا تقدر بعد المزيدة وفيه نظر لان الشيخ الرضي صرح بان اللام المقدرة بعدها
ان بعد فعل الامر والارادة زائدة كقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين الاية على ان كي
نفسه في قوله تعالى يريد الله ليبين لكم صرح بان اللام مزيدة لتاكيد معنى الاستقبال ومدخولها مفعول
يريد وهو منه غفلة **وليتم نعمته عليكم** اي بما شرع لكم مما يتضمن تطهير ابدانكم وقلوبكم
او تكفير ذنوبكم او ليتم برخصه انعامه عليكم بعزايمه واللام هنا كاختيها في احتمال التعليل ومفعول
الارادة محذوفا وزايدة ومدخولها المفعول **لعلكم تشكرون** على نعمائه المتكاثرة التي من جملتها
ما شرع في هذه الاية او المراد لكي تؤدوا شكره بالقيام بما كلفكم به فيها ويظهر من الاية ان التيمم

طهارة

طهارة يستباح بها ما يستباح بالماء ويؤيده ما في الاخبار الصحيحة بكيفية الصعيد عشر سنين
وربّ التراب والماء واحد ومن تقييده بعدم وجدان الماء انه لا يرفع الحدث بالكلية
بل اذا وجد الماء تطهر منه وعلى هذا اجماع الامة الا من شذ واما ارتفاع الحدث به
الى وقت وجود الماء فغير بعيد وحكم بعضهم بالاباحة على ذلك التقدير دون الرفع
وفيه ما فيه وتحقيقه في الفروع **الثانية يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى** اي لا تصلوا في تلك الحالة ومقتضى النهي بطلان الصلوة لو اتى بها
فيجب عليه القضاء بعد شعوره لانها فاسدة والنهي متوجه الى الثمل الذي لم يزل عقله
بعد وهو يعلم ما يقول الآن اي لا تقربوا الصلوة في شيء من الحالات اذا علمتم زوال عقلكم
بالسكر بعد الدخول فيها **حتى تعلموا ما تقولون** في صلوتكم وقيل ان المراد به
سكر النعاس فان الناعس لا يعلم ما يقول وفي الاية دلالة على ان الصلوة مع زوال
العقل لا تقع صحيحة كما قاله الفقهاء وفيه تنبيه على انه ينبغي ان يعلم ما يقوله المصلي
حال الصلوة ويلاحظ معاني ما يقرأه من الادعية والاذكار وفي الحديث عن الصادق عليه السلام
انه قال من صلى ركعتين يعلم ما يقول فيهما انصرف وليس بينه وبين الله عز وجل الا غفر له ذنبه
ولا جنبا عطف على قوله وانتم سكارى لانه محل الجملة مع الواو النصب كانه قيل لا تقربوا
الصلوة سكارى ولا جنبا والجنب مما يستوي فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث لانه اسم
جرى مجرى المصدر اعني الاجناب **الا عابري سبيل** استثناء من عامة احوال المخاطبين وانتصابه
على الحال **حتى تغتسلوا** غاية للنهي عن قربان الصلوة حال الجنابة اي ولا تقربوا الصلوة
جنبا في عامة الاحوال حتى تغتسلوا الا في السفر وذلك اذا لم تجدوا الماء وتيممتم له ويحتمل
ان تكون الا صفة لقوله جنبا اي جنبا غير عابري سبيل واستدل به على ان التيمم لا يرفع الحدث
وهو جيد ان اريد به في جميع الاوقات بحيث لا ينقض بالتمكن من استعمال الماء وان اريد
به الى وقت وجود الماء فهو ممنوع بل الظاهر انه يرفعه الى ذلك الوقت واطلاق الجنب على
المتيمم كما يستفاد من الاية تجوزا او المراد بالجنب الذي لم يغتسل كانه قيل لا تقربوا الصلوة
غير مغتسلين حتى تغتسلوا الا ان تكونوا مسافرين وبهذا صرح في ف ويحتمل ان يراد
من الصلوة في الموضعين مواضعها اعني المساجد اما من تسمية المحل باسم الحال فانه

على الحالين

نوع من المجاز شايع في كلام البلغاء او على حذف مضاف والمعنى لا تقربوا المساجد في حالة من احد اسبابها حالة السكر فان الاغلب ان الذي ياتي المسجد انما ياتيه للصلوة وهي مشتملة على اقوال واذكار يمنع السكر من الاتيان بها على وجهها والثانية حالة الجنابة واستثنى من هذه الحالة ما اذا كنتم عابري سبيل اي ماريين في المسجد مجتازين فيه والعبور الاجتياز وقوى الطبرسي في ان هذا القول يخلوه عن شائبة التكرار فانه تعريف بين حكم الجنب العادم للماء في اخر الاية فلو كان هذا بيانا لحكمه ايضا كان تكرارا وفيه نظر وقد يؤيد هذا الوجه ما رواه زرارة ومحمد بن مسلم عن الباقر ع قال لا يدخل الجنب والحايض المسجد الا مجتازين ان الله تبارك وتعالى يقول ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا وفي الاية الكريمة وجه اخر ذكره بعض فضلاء العربية من اصحابنا ان تكون الصلوة في قوله تعالى لا تقربوا الصلوة على معناه الحقيقي وفي قوله ولا جنبا الا عابري سبيل على معناه المجازي اي مواضعها وعد ذلك من باب الاستخدام قال في كتابه بعد ان عرف الاستخدام بانه عبارة عن ان ياتي المتكلم بلفظ مشترك بين معنيين مقرونة بقرينتين يستخدم بكل قرينة منهما معنى من معنيي ذلك اللفظ وفي الاية الكريمة قد استخدم سبحانه لفظ الصلوة لمعنيين احدهما اقامة الصلوة بقرينة قوله سبحانه حتى تعلموا ما تقولون والاخر موضع الصلوة بقرينة قوله ولا جنبا الا عابري سبيل انتهى كلامه وهذا النوع من الاستخدام غير مشهور وحمل الاية عليه مع عدم ما يوجب المصير اليه بعيد وعلى اعتباره فجواز الاجتياز للجنب في المساجد مقيد عندهم علما اثنا عشريا ما عدا المسجدين وبذلك وردت الروايات وانعقد اجماعنا عليه واطلق الشافعية جواز الاجتياز ومنع الحنفية منه الا ان يكون الماء فيه او الطريق وقد فصل المحققين من هذه الاية عدم جواز الطواف بالبيت للجنب المتيمم بل ولا المكث في شئ من المساجد وان تيمم تيمما مبيحا للصلوة لانه سبحانه علق دخول الجنب المسجد على الاتيان بالغسل لا غير بخلاف صلوة بر في ذلك فانه تعالى علقها على الغسل مع وجود الماء وعلى التيمم مع العدم وحمل الطواف والمكث على الصلوة في ذلك قياس لا نقول به وهذا القول بعيد لعدم تعقل الفرق بين العبادات مع احترام المساجد لكونها مواضع الصلوة فاذا اباح التيمم الدخول في المساجد بطريق اولى ولانه يلزم المحذور وهو اما عدم وجوب الطواف عليه او عدم تحلله حتى يتمكن من الغسل وهو حرج منفي بالعقل والنقل ويؤيد العموم ما في الاخبار المتكررة الدالة على انه احد الطهورين وانه يكفي عشر سنين وان رب الماء ورب التراب واحد ونحو ذلك مما هو صريح في العموم ولان استفاده

استفكك صح

الدخول فيها اباح صح

ما ذكره من الايتين ان كان على التفسير الاول من كون المراد الصلوة نفسها فواضح العدم وان كان على الثاني فلان المراد النهي عن قرب مواضع الصلوة جنبا ولا نم صدق الجنب عليه بعد التيمم بل هو متطهر وهذا الاحتمال غير بعيد من ظاهر اللفظ بل مناف لما ذكره فلا يصار اليه بل يترجح هذا بما ذكرناه من الوجوه وقد يستدل بالاية على عدم احتياج غسل الجنابة الى الوضوء لاجل الدخول في الصلوة لانه جعل النهي عن قربان الصلوة مغيا بالغسل ولو كان مفتقرا الى الوضوء لكان بعض الغاية غاية وهو بط ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ قد تقدم بيان ذلك مفصلا واطلاق مسح الوجه واليد مقيد بما سبق من كونه ببعض الصعيد حتى لو تيمم بالحجر لا يجزيه على ما كما اشير اليه وان اجازه الاخرون لا يبقى التيمم بالحجر مع عدم التراب مجزيا بالاجماع ولولا دخوله في الصعيد لما اجزانا نقول اجزاء التيمم به على ذلك التقدير لدليل دل عليه كالاجماع ونحوه لا يقتضي دخوله في الصعيد قطعا اما تعميم العايط بحيث يشمل جميع افراد الحدث الاصغر واللمس بحيث يشمل جميع افراد الحدث الاكبر فبعيد بل لا وجه له وقد يستدل بهذه الاية وسابقتها على حصول الجنابة بمجرد غيبوبة الحشفة لصدق الملامسة التي هي الجماع مع الادخال خرج منه ما دون الحشفة بالاجماع والاخبار فيبقى الباقي ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ اي كثير الصفح والتجاوز كثير المغفرة والستر فلذلك يسر الامر عليكم ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يَشْتَرُونَ الضَّلَالَةَ وَيُرِيدُونَ أَنْ تَضِلُّوا السَّبِيلَ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَائِكُمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَىٰ بِاللَّهِ نَصِيرًا﴾ اي اهل الكتاب وكتبهم المنزلة عليهم ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ حال عنهم اي لم يؤمروا الا بايقاع العباده على وجه الاخلاص لله تعالى غير خالطين بعبادته عبادة سواه ﴿حُنَفَاءَ﴾ جمع حنيف وهو المايل الى الحق والحنيفية الشريعة المايلة الى الحق واصله الميل ومن ذلك الاحنف المايل القدم الى جهة القدم الاخرى وقيل اصله الاستقامة وانما قيل للمايل القدم احنف على التفاؤل وهو في الحقيقة تاكيد لحصر العباده في الله المفهوم من قوله الا بعد تاكيد بالاخلاص ﴿وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ اي يديموا عليها ويقوموا بحدودها ﴿وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ﴾ ويخرجوا الزكوة المفروضة من اموالهم وذكرهما بالخصوص بعد مطلق العباده يدل على زيادة الاعتناء بشانها

بالنسبة الى غيرهما وذلك المشار اليه ما تقدم من العبادة على وجه الاخلاص واقامة
الصلوة وايتاء الزكوة دين القيمة اى دين الملة القيمة وانما قدر الملة لانه اذا اريد تقدير
ذلك كان اضافة الشئ الى صفته وهو غير جايز لانه بمنزلة اضافة الشئ الى نفسه كذا قاله
الطبرسى فى البيان وفيه نظر فانا لا نسلم عدم جواز هذه الاضافة مطلقا كيف والمانع
منها انما هم البصريون فقط واما الكوفيون فانهم يجوزون هذه الاضافة على ان البصريين
انما يمنعون مع افادة الصفة لا مطلقا صرح بذلك الشيخ الرضى ولهذا يجوزون الاضافة
البيانية فتامل والقيمة المستمرة فى جهة الصواب فهو على وزن فعيلة من قام بالامر يقوم
به اذا اجراه فى جهة الاستقامة واستدل بالاية على وجوب النية فى كل عبادة حتى الطهارات
الثلث مباشرة وترايية نظرا الى انه تعالى بين ان المامور به العباده على وجه الاخلاص ولم
يمكن الا بالنية والقربة والطهارة عبادة لقوله ﷺ الوضوء شطر الايمان وما هو شطر
الايمان لا يكون الا عبادة ونحو هما دل على ذلك وح فلا يجرى من غير نية واقتضى ذلك
عدم صحتها الا على ذلك الوجه لان ما عداه غير المامور به فلا يجرى ولا يرد ان المامورين
اهل الكتاب لان حكمه تعالى بكون ذلك دين القيمة اى الملة المستقيمة الحقة صريح فى ثبوت
ذلك فى ملة نبينا محمد ﷺ على ان هذا ثابت فى جميع الملل لانه مختلف فيه بين ملة دون ملة ولم
يعرض له نسخ ولا تبديل كما قاله الطبرسى فى البيان وذكره غيره ايضا هذا ولا يذهب عليك
ان اللازم من ذلك وجوب العباده على وجه الاخلاص اما وجوب النية على الوجه الذى
ذكروه فغير واضح منها ويدل على وجوب الاخلاص فى العبادة قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا
الا اياه فان المراد والله اعلم امر ربك امرا مقطوعا اى حكم على عباده واوجب عليهم ان
يعبدوا الله وحده ولا يجعلوا لغيره من العبادة نصيبا وهو معنى الاخلاص ويحتمل ان
يكون المراد حكم ربك بان لا تعبدوا على ان الباء صلة احذفت وهو قياس مطرد عندهم
والمعنى واحد والايات الدالة على اعتبار الاخلاص فى العبادة كثيرة وليس فيها دلالة على اعتبار
النية على الوجه الذى قالوه وهو اعرف الرابعة انه اى المنزل لقران كريم صفة له اى قران
حسن مرضى او كثير النفع لتضمنه اصول العلوم المهمة من احوال المبدا والمعاد واشتماله
على ما فيه من صلاح المعاش والمعاد ولانه يوجب عظيم الاجر لتاليه والعامل باحكامه اوانه

جليل القدر بين الكتب السماوية لامتيازه عنها بانه معجز باق على ممر الدهور فى كتاب مكنون
صفة بعد اخرى او خبر بعد خبر اى مستور عن الخلق فى اللوح المحفوظ لا يمسه الا المطهرون
صفة لقران ويحتمل ان يكون صفة ثانية لكتاب تنزيل من رب العالمين صفة لقران فانه
منزل من رب العالمين على لسان نبيه ﷺ وقيل فيه دلالة على عدم جواز مس القران للمحدث
حدثا اصغر او اكبر وفيه ان الدلالة موقوفة على كون لا يمسه خبرا بمعنى النهى صفة للقران
او خبرا ثانيا لكلمة ان بتقدير مقول فيه لا يمسه الا المطهرون وهو غير لازم اذ يجوز ان يرجع
الضمير الى الكتاب المكنون اى اللوح المحفوظ وجملة لا يمسه صفة له والمراد ان القران الكريم
فى كتاب مكنون لا يمسه الا الملئكة المطهرون من جميع الادناس اى ادناس الذنوب وغيرها فلا
حاجة الى جعل لا يمسه بمعنى النهى ويؤيد ذلك انه اقرب وعدم الاحتياج الى جعل الجملة
الخبرية بمعنى النهى وهو افقه لما هو الاصل من الاباحة ولكن يؤيد الاول ان القران هو
المحدث عنه فى الاية الكريمة ولان الفصل بين نعته الثانى والثالث بنعت الكتاب بعيد فقط
ليس بمثابة الفصل به وبجملة حالية كما هو اللازم على الثانى ومن هذا نشا اختلاف الاصحاب فى
جواز مس كتابة القران للمحدث فقال الشيخ فى المبسوط بالكراهية ووافقه فى ذلك جمع من الاصحاب
وهو قول بعض العامة ايضا وقال الشيخ فى ف بالتحريم وعليه اكثر الاصحاب وهو مروى عن عمر
والحسن وعطا وطاوس والشعبى وقول مالك والشافعى واصحاب الراى ويؤيده من الاخبار ما
رواه حريز مرسلا عن الصادق انه قال لابنه اسمعيل لما كان على غير وضوء من مس كتابة القران
ونحوها رواية ابى بصير عنه وعن ابيه وكذا العامة عن ابى عبيدة قال فى كتاب النبى لعمرو بن حزم لا يمس
القران الا طاهر ولا يرد انهما ضعيفان لانا نجيب الخروج عن مقتضى الاصل الا بالاعتماد
فى ذلك على ظاهر الاية وهذه كالمؤيدة لها فتامل اما تحريم مسه على الجنب فقد قال العلامة فى
المنتهى انه مذهب علمائنا اجمع الاسلام وح فلا مجال فى التوقف فيه وقد يستدل على تحريم مس خط
المصحف للمحدث بالحدث الاصغر بصحيحة على بن جعفر انه سال اخاه موسى بن جعفر عن الرجل
يحل له ان يكتب القران فى الالواح والصحيفة وهو على غير وضوء قال لا وحيث دلت على تحريم
كتابة القران للمحدث فهى تستلزم تحريم المس بطريق اولى والخامسة فيه اى فى مسجد قبا
رجال يحبون ان يتطهروا من المعاصى والخصال الذميمة او من النجاسات والله يحب المتطهرين

الاخلاص صح

قاتل الله النحو

رضي عنهم ويذيبهم من جنابة ادناه المحب من حبيبه قيل ان سبب النزول انهم كانوا يتطهرون
بالماء عن الغايط والبول وهو المروي عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام كذا في ن وهو ايضا
في رواية عن النبي ﷺ قال لهم ماذا تفعلون في طهركم فان الله قد احسن الثناء عليكم قالوا نغسل
اثر الغايط قال انزل الله فيكم والله يحب المتطهرين وقيل انه صلى الله عليه وسلم قال يا معشر الانصار
ان الله عز وجل قد اثنى عليكم فما الذي تصنعون عند الوضوء وعند الغايط فقالوا يا رسول
الله نتبع الغايط بالاحجار الثلثة ثم نتبع الاحجار بالماء فتلا النبي ﷺ الاية فعلى الاول فيها دلالة
على استحباب ازالة الغايط بالماء وان جاز بالاحجار على ان يكون افضل كما قاله الفقهاء
لانه اقوى المطهرين لازالة العين والاثر وعلى الثاني فيها دلالة على استحباب الجمع بينهما لما
فيه من المبالغة في الاستظهار وقد ذكر الفقهاء ذلك ايضا ويستفاد منها استحباب
المبالغة في الاجتناب عن النجاسات وان ترتب الثواب على الفعل لا يشترط فيه العلم بذلك فلو
فعله جاهلا به ترتب عليه ثوابه وفي الاخبار دلالة على ذلك ايضا **السادسة** **وينزل عليكم**
من السماء ماء اي مطرا والمراد بالسماء السحاب اما السحاب بناء على ان كل ما علا يطلق عليه السماء لغة
ولذا سموا سقف البيت سماء واما الفلك بمعنى ان ابتداء نزول المطر منه الى السحاب ومن السحاب
الى الارض **ليطهركم به** من الحدث والجنابة **ويذهب عنكم رجز الشيطان** اي وسوسته اليكم
وتخويفه اياكم فقد روي ان الكفار سبقوا المسلمين الى الماء فاضطر المسلمون ونزلوا على تل
من رمل سيال لا تثبت فيه اقدامهم واكثرهم خائفون لقلته بهم وكثرة الكفار فباتوا تلك الليلة
على غير ماء فاحتلم اكثرهم وقد غلب المشركون على الماء فوسوس اليهم الشيطان كيف تنصرون وقد
غلبتم على الماء وانتم تصلون محدثين مجنبين وتزعمون انكم اولياء الله وفيكم رسوله فاشفقوا
فانزل الله المطر ليلا حتى جرى الوادي واتخذوا الحياض عدوة الوادي وسقوا الركاب واغتسلوا
وتوضؤا وتلبد الرمل الذي بينهم وبين عدوهم حتى ثبتت فيه القدم وزالت الوسوسة ويحتمل
ان يراد برجز الشيطان الجنابة والاحتلام لانهما من فعله وتخييله **وليربط على قلوبكم**
وليقويها ليحصل لها الوثوق بلطف الله **ويثبت به الاقدام** اي بالمطر حتى لا تسوخ في الرمل او
بالربط حتى تثبت في المعركة ولا تكون متزلزلة وفي الاية دلالة على كون الماء المطلق مطهرا
به من حدث الجنابة وغيره لاطلاق التطهير به وهو متحقق من الحدث والخبث وقد انعقد اجماع

الفرد بن ح

ذا قد قال

الامة على ذلك تظافرت به الاخبار وقد يستدل بها على نفي كون غير الماء المطلق مطهرا وجهه
العلامة في ف بانه تعالى خصص التطهير بالماء فلا يقع بغيره اما المقدمة الاولى فلانه تع ذكرها
في معرض الامتنان فلو حصلت الطهارة بغيره لكان الامتنان بالاعم اولى ولم يكن للتخصيص فائدة
واما الثانية فظاهرة واعترضه بعض المتاخرين بانه يجوز التخصيص بالذكر والامتنان باحد
الشيئين المتمانهما اذا كان احدهما ابلغ واكثر وجودا واعم نفعا فلا يجوز كون التخصيص بالماء لذلك
لا لكونه مختصا بالحكم ثم انه وجه في الاحتجاج بالاية طريقا اخر حاصله ان النجاسة والطهارة
حكمان شرعيان يطرءان على المحل فاذا ثبت احديهما لم ترتفع الا بدليل من الشرع استصحابا بالما
فمع الحكم بالنجاسة اذا غسل بالماء يطهر لظاهر الاية وبغيره لا يطهر تمسكا بالاستصحاب
وعدم وجود دليل ولا يخفى ان الاعتراض وارد والتوجيه بعيد لان مرجعه الاحتجاج على
كون الماء المطلق مطهرا بالاية وعلى نفي طهورية المضاف بالاستصحاب وهو خروج عن التوجيه
المستدل به الى وجه اخر والحاصل ان كون الماء المطلق مطهرا امر معلوم من الاية انما الكلام
في دلالة الاية على نفي كون غيره مطهرا وحديث الاستصحاب اجنبي عنه اذ يمكن تعديته مردود
بملاحظة الاية فيقال النجاسة والطهارة حكمان شرعيان وثبت بالضرورة كون الماء المطلق في
الجملة مطهرا فاذا غسل به النجس طهر ومع غسله بغيره لا يطهر عملا بالاستصحاب واعلم ان المستفاد
من اكثر الايات ان المياة النابعة في الارض جلها او كلها من المطر كقوله تعالى الم تر ان الله انزل
من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض وقوله وانزلنا من السماء ماء طهورا لنحيي به بلدة ميتا
ونسقيه مما خلقنا انعاما وانا سى كثيرا وقوله وانزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه في الارض
قال الشيخ في ن يعني انه تع اسكن الماء المنزل من السماء في الارض وانبته في العيون والاودية ونحوها
من الايات وقد صرح جماعة بان مياة الارض كلها من السماء فيتم الاستدلال بها على كون الماء
من حيث هو مطهرا من الاحداث والاخباث ولكنها كالمجمل وتفاصيل احكامها وما يلحقها
من كونها جارية او راكدة مياة ابار ونحوها وما ينجسها وما يزيل حكم نجاستها يعلم من السنة
المطهرة الواردة عن اصحاب العصمة صلوات الله عليهم وقد يستدل بها على نجاسة المني بناء على ان
المراد برجز الشيطان المني الحاصل من الجنابة والرجز بمعنى الرجس اي النجس وفيه نظر لان الرجز
بمعنى القذر وهو اعم من النجاسة وفيها ايضا دلالة على اباحة المياة وجواز التصرف فيها على اي

وعلى هذا ح

وجه كان حتى يثبت المانع ونحو الاية المذكورة في افادة التطهير بالماء قوله تع وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا اى طاهرا في نفسه مطهرا لغيره مزيلا للاحداث والاخباث وفي وصفه تعالى الماء بكونه طهورا مع دلالته على ان الطهور بهذه الصفة اصلية للماء المطلق ثابتة له قبل الاستعمال بخلاف نحو قولهم ضارب لانه انما يوصف به بعد ضربه والطهور في لغة العرب هو المطهر لانهم لا يفرقون بين قول القايل هذا ماء طهور وهذا ماء مطهر وايضا وجدنا العرب يقولون هذا ماء طهور وهذا تراب طهور ولا يقولون ثوب طهور ولا خل طهور لان التطهير ليس في شئ من ذلك لايقع الفعول الذي هو متعديا كالضارب والطهور ليس كذلك لانا نقول ذلك ثم كيف وقد ورد كثيرا في اسماء المبالغة متعديا وان لم يكن فعله متعديا ولا خلاف بين النحاة ان اسم المفعول موضوع للمبالغة وتكرر الصفة وظاهر ان الماء مما لا يتكرر ولا يتزايد فينبغي ان يعتبر في اطلاق الطهور عليه غير ذلك مما يمكن تزايد فيه وليس بعيد ذلك الا ان يكون مطهر الغيره وهو المط

السَّابِعَةُ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ مصدر ميمي كالمجي والمبيت بمعنى الحيض قيل السائل ابو الدحداح في جمع من الصحابة قُلْ هُوَ أَذًى اى الحيض امر مستقذر موذ ينفر عنه الطبع فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ اى في مكانه والمراد اجتنبوا مجامعتهن في الفرج تلك المدة وعليه جماعة من المفسرين وهو قول اكثر الاصحاب ويدل عليه انه المتبادر من اعتزال النساء اذا المقصد من معاشرتهن هو الجماع في الفرج ولما روى انه لما نزلت الاية اخذ المسلمون بظاهر الاعتزال وعدم القرب منهن فاخرجوهن من البيوت فقال ناس من الاعراب يا رسول الله البرد شديد والثياب قليلة فان اثرناهن بالثياب هلك سائر اهل البيت وان استاثرنا بها هلكت الحيض فقال صلى الله انما امرتم ان تعتزلوا مجامعتهن اذا حضن وروى العامة عن عايشة حين سئلت عن ذلك انها قالت يجتنب شعار الدم وله ما سوى ذلك وروينا في الصحيح عن عمرو بن يزيد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام للرجل من الحايض قال ما بين اليتيها ولا يوقب ونحوها من الاخبار واستدل العلامة في المنتهى على ذلك بما حاصله ان المحيض المامور بالاعتزال فيه اما ان يراد به نفس المصدر او زمان الحيض او مكانه لكن نفسه غير مراد اذ لا معنى لكون المصدر ظرفا للاعتزال فلا بد من اظهار زمانه او مكانه واضمار المكان اولى

اذ لا يجب اعتزال النساء من الحيض بالكلية اجماعا فتعين الثالث وهو المط وفيه ما فيه وقيل ان المراد بالاعتزال هنا اجتناب ما تحت الازار وحاصله تحريم الاستمتاع ما بين سرتها وركبتها وعلى هذا السيد المرتضى وجماعة من اصحابنا وافقهم في ذلك اصحاب المذاهب عدا احمد بن حنبل ومحمد بن الحسن صاحبي ابي حنيفة فانهما قالا بالاول ويؤيد هذا القول ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن عبيد الله بن علي الحلبي انه سال اباعبد الله عن الحايض ما يحل لزوجها قال تتزر بازار الى الركبتين وتخرج صدرتها ثم له ما فوق الازار ورواه العامة عن عايشة ان عبد الله بن عمر سالها هل يباشر الرجل امراته وهي حايض فقالت يشد ازارها على سفليتها ثم ليباشرها اذا شاء وعن يزيد بن اسلم ان رجلا سال النبي صلى الله عليه وآله عما يحل لي من امراتي وهي حايض قال لتشد عليها ازارها ثم شانك واعلاها والاظهر الاول لعدم فهم هذا المعنى من ظاهر الاية بل الظاهر الاول كما سلف والاخبار معارضة بمثلها كما عرفت وحمل الاخبار الواردة النهي عن الاستمتاع ما بين السرة والركبة على الكراهة طريق الجمع بين الادلة ويؤيد الاخبار الدالة على جواز التخيير وورد في بعضها تخصيص التحريم بموضع الدم والاصالة عدم وجوب الاجتناب خرج عنه موضع الدم بالاتفاق فبقي الباقي والاستصحاب حجة لاستمتاع ما دون الفرج على ان القايل به من اصحابنا نادر بخلاف الاول والاحتياط يقتضي الاجتناب وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ تاكيد للاعتزال وبيان الغرض منه وهو يؤيد الاول اذ مقاربة النساء كناية عن مجامعتهن ظاهرا حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ قرا حمزة والكسائي بالتشديد اى يتطهرن بمعنى يغتسلن وقرا الباقون بالتخفيف يعني يخرجن من الحيض بتوطهرت الامراة اذا انقطع حيضها وقد اختلف اصحابنا بل العلماء في ان الاعتزال مغيا بانقطاع الدم او بالغسل فعلى قراءة التخفيف يكون الاية دالة على ان الغاية انقطاع الدم وعلى هذا اكثر الاصحاب وفي الاخبار ما يدل عليه روى الشيخ عن علي بن يقطين عن ابي الحسن عليه السلام قال سالته عن الحايض ترى الطهر فيقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لا باس وبعد الغسل احب اليّ ونحوها قراءة التشديد بكون دالة على ان غاية الاعتزال الغسل وقد ينسب الى بعض الاصحاب وهو مذهب الشافعي قال الشيخ في ن والتشديد بمعناه يغتسلن عن الحسن وبتوضان عن مجاهد وطاوس وهو مذهبنا وقال بعد ذلك في احكام الحيض ثالثها غاية تحريم الوطي واختلف فيه فمنهم من جعل الغاية انقطاع الدم ومنهم من قال اذا توضات

او غسلت فرجها حل وطئها عن عطا وطاوس وهو بعيد وان كان المستحب ان لا يقربها الا بعد
الغسل ومنهم من قال اذا انقطع دمها واغتسلت حل وطئها عن الشافعي ومنهم من قال اذا كان
حيضها عشرا فبنفس انقطاع الدم يحل لها للزوج وان كان دون العشرة فلا يحل وطئها الا بعد الغسل
او التيمم او مضي وقت صلوة عليها عند ابي حنيفة انتهى كلامه ومقتضاه ان مذهب اصحابنا انها
اذا توضأت او غسلت فرجها بعد الانقطاع حل وطؤها وان لم تغتسل ولعله اشارة الى القول
الاول من ان الغاية انقطاع الدم لا ان اعتبار الوضوء او غسل الفرج في حل الوطي غير معلوم
عندهم فان اصحاب القول الاول يحكمون باستحباب غسل الفرج بعد الانقطاع ويمكن ان يكون
ذلك مذهب الشيخ الطبرسي من بين اصحابنا ثم ان الظاهر ان ذلك على قراءة التشديد كما هو
صريح كلامه وح فيقوى الظن بالقول الاول اذ المنافي له ليس الا قراءة التشديد وهي محمولة على
غير الغسل ويمكن ان يوجه ايضا قراءة التشديد بانها في التخفيف لان المضعف قد جاء في كلامهم
بمعنى المخفف نحو طعمت الطعام وطعمته وتيبن بمعنى بان فكان حملها على هذا اولى توفيقا بين
القرائين او تحمل قراءة التضعيف على الاستحباب كما قالوه في المعتبر صونا للقرائين عن التنافي ولا يرد
ان في الاخبار ما يدل على النهي قبل الغسل لانا نحملها على عدم الرجحان المطلق التحريم قبل
الانقطاع والكراهة بعده الى حين الغسل وقوله تعالى فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ اي جامعوهن لا
ينافيه لان مفهومه انتفاء رجحان الوطي مع عدم التطهر وهو اعم من التحريم فيحتمل الاباحة
ولو حملنا الامر على الاذن قلنا المراد بالتطهر المضعف الطهر المخفف كما سبق او ان المراد
المعنى اللغوي المتحقق بغسل الفرج سلمنا ان المراد الغسل لكن نقول مفهوم ان تعارضا
فان لم يترجح احدهما وهو الغاية تساقطا وبقي حكم الاصل سالما عن المعارض وفيه نظر
فان مفهوم الغاية لم يدل على الجواز قبل الغسل اما على التشديد فلما تقدم واما على
التخفيف فلان المتبادر من الطهارة هو الطهارة الشرعية وحملها على انقطاع الدم بعيد
وغاية ما ذكر ان تكون ثابتة في اللغة بذلك المعنى لكن الحقيقة الشرعية مقتضاها تحريم
الوطي قبل الغسل ولو قيل ان هذا موقوف على ثبوت الحقايق الشرعية وفيه كلام لقلنا
حمل قراءة التشديد على التخفيف استنادا الى الشواهد المذكورة مع ما هو معلوم من قواعد
العربية ان كثرة المباني تدل على كثرة المعاني وهذا هو الكثير الشايع بعيد جدا وما وقع من اتفاقهما

مقدم على اللغوية والعرفية وح فيكون
معناها الحالة الحاصلة بعد فعل الطهارة
الشرعية صح ع

نادر لا يوجب المصير اليه وترك ما هو الاكثر على ان الجاري في باب التفعل وطاوعته لفعل بالتشديد
نحو كسرته فانكسر وهذا ليس ما نحن فيه ومما ذكرنا يظهر جواب ما قاله من ان تعارض المفهوم
يوجب التساقط والرجوع الى حكم الاصل لان التعارض انما يلزم على ما قلتم ولو حملنا الجميع
على الطهارة الشرعية اعني الغسل لم يقع تعارض اصلا واستغنى عن التكلف وتؤيد اخر
الاية الدالة على مجيء تعالى المتطهرين وظن ان الموصوف بها من فعل الطهارة بالاختيار حتى
يتحقق المدح اما من حصل له الطهارة بغير اختياره كانقطاع الدم فانه لا يستحق الوصف
بالمحبوبية واما حمل قراءة التضعيف على الاستحباب بمعنى توقف الوطي على الغسل استحبابا فمعدول
عن الظاهر والحقيقة فان صدر الاية النهي عن القرب المغيا بالطهارة والنهي دال على التحريم
فكيف يعلق على المستحب وهو ظاهر والحق ان الاية غير دالة على حل الوطي قبل الغسل والاستدلال
بها عليه بعيد بل هي محتملة لكل من الامرين فالاولى الرجوع في استفادة الحكم الى الروايات
وهي وان كانت مختلفة الا مطلقة في الطرفين فبعضها دال على المنع مطلقا وبعضها دال
على الجواز مطلقا وفي صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال المرأة ينقطع عنها دم الحيض في
اخر ايامها قال ان اصابت وجها شبق فلتغسل فرجها ثم يمسها زوجها ان شاء قبل ان
تغتسل وهي دالة على التفصيل وتحمل الاخبار من الجانبين عليها ويضمونها افتى الصدوق
وما نقل عنه من المنع مطلقا لم يثبت عنه ولا يخفى دلالتها على وجوب غسل الفرج وحمل
الاية على ذلك غير بعيد بان يحمل على التطهر فيها على الغسل ويكون مفادها المنع قبل
الغسل لكن خصص بالشبق المحتاج الى الجماع حيث يجوز له الجماع قبل الغسل بعد غسل
الفرج لدليل ولعل هذا اقوى اما ما ذهب اليه ابو حنيفة من انها اذا طهرت على العشر
جاز قربانها قبل الغسل ولو طهرت لاقل لم يجز الا بعد الغسل او مضي وقت صلوة ففي
غاية البعد واستفادته من الاية بعيد بل هو في حكم الالغاز والتعمية مع شدة احتياج
الخلق الى حكمها وما يتخيل من استحسان العقل من عدم الاحتياج الى الصبر اذا انقطع
على اكثر المدة والاحتياج اليه اذا انقطع على القليل بط في الشريعة اذ هو قول على الله
بغير علم مع انه يمكن ملاحظة اعتبارات اقرب من ذلك ككونها حارة المزاج او باردته
في البلاد الباردة او الحارة قريبة من سن اليأس او عدمه وبالجملة يجب الوقوف على الظاهر

الا ان يقوم دليل على عدم ارادته وقد استنبط بعض اصحابنا من الآية احكاما ثلثة الاول دم الحيض نجس لان الاذى بمعنى المستقذر وثانيها ان نجاسته مغلظة لا يعفى عن شئ منه للمبالغة في قوله هو اذى وثالثها انه من الاحداث الموجبة للغسل لا طلاق الطهارة المعلق به وفيه نظر اما الاول فلمنع كون المستقذر بمعنى النجس كيف والقئ من المستقذرات وهو طاهر عندنا واما الثاني فلان الضمير في هو اذى يرجع الى المحيض بالمعنى المصدري لا الى الدم كما عليه المفسرون فلا يتم ما ذكره فان قيل يجوز ان يراد بالمحيض الحيض وبالضمير ذو هو على طريق الاستخدام قلت هو احتمال لم يذكره المفسرون فكيف يستنبط منه حكم شرعي واما الثالث فلان الآية غير دالة على الامر بالغسل شئ من الدلالات ولا سبيل الى استفادة وجوبه من كونه مقدمة الواجب اعني تمكين الزوج من الوطي لان معظم فقهائنا على الجواز بعد الانقطاع قبل الغسل كما عرفت هذا والامر بالجماع في الآية للاباحة بالمعنى الاخص ومقتضى الامر الوجوب وان كان بعد الحضر الا ان الظاهر قد يعدل عنه لدليل وهو هنا الاجماع على عدم الوجوب ولكن قد يجب الوطي كما لو اعترلها اربعة اشهر اخرها اول زمان انقطاع الدم ولكنا لو وافقنا انقضاء مدة التربص في الايلاء والظهار ووجوبه ليس من هذا الامر بل من وجه اخر من حيث امركم الله قيل معناه من جهة امركم الله بتجنبه حال الحيض وهو الفرج وقيل من قبل الطهر دون الحيض وقيل من قبل النكاح دون الفجور والسفاح وقيل من الجهات التي يحل فيها الوطي لا ما لا يحل كوطئهن وهن صائمات او محرمات او معتكفات قال في ن والاول اوفق بالظاهر واعترض على الاول بان ارادة الفرج بعيدة اذ لو اراده لقال في فلما قال من حيث علمنا انه اراد من الجهة واجيب بان من لابتداء الغاية في الفعل نحو قولك اتيت زيدا من مكانه اي من الوجه الذي يؤتى منه ان الله يحب التوابين من الذنوب ويحب المتطهرين اي بالماء، ويؤيد ما في اخبارنا عنهم انه ورد في رجل استنجى بالماء، رواه في الفقيه والتوابين من الكبائر والاستمرار عليها انكفر الصغائر او التوابين من الذنوب والمتطهرين من الفواحش والاقذار كما معه الحائض ولم يذكر المتطهرات لدخولهن في المتطهرين الثامنة انما المشركون نجس بفتحتين مصدر كالغضب وقوعه خبرا عن ذي الجثة اما بتقدير مضاف اي ذو نجس او بتاويله بالمشتق اي وانه باق على المصدرية من غير اضمار ولا تاويل ويكون الحمل على المبالغة فكانهم تجسموا من النجاسة وهذا اولى ويؤيده الحصر فانه للمبالغة والقصر هنا اضافي من قصر الموصوف على الصفة نحو انما زيد شاعر وهو هنا قلب اي ليس المشركون طاهرين كما يعتقدون بل هم نجس وتوهم الفخر الرازي انها من قصر الصفة على الموصوف اي لا نجس من الانسان غير المشركين وهو بعيد ثم قال وعكس بعض الناس ذلك وقالوا لا نجس من الانسان الا المسلم حيث ذهب الى ان الماء الذي استعمله المسلم في رفع الحدث مثل الوضوء والغسل نجس فالمنفصل من اعضائه من ذلك الماء نجس بخلاف الماء الذي استعمله المشرك فانه طاهر لعدم ازالة حدثه وحاول بهذا التشنيع على ابي حنيفة فانه الذي يذهب الى ما ذكره وقد اختلف اصحابنا في المراد بالمشرك فالاكثر منهم على ان المراد به ما يعم عبادة الاصنام وغيرهم من اليهود والنصارى لانهم مشركون ايضا لقوله تعالى قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح بن الله الى قوله سبحانه عما يشركون وبها استدل صاحب الكشاف على كون الكفار مطلقا مشركين في غير هذا الموضع وربما خصه بعضهم بمن اثبت له شريكا وهو غير الكتابي وفيه بعد وقد اختلف المفسرون في المراد بالنجس هنا فالذي عليه اصحابنا قدس الله ارواحهم ان المراد به النجاسة الشرعية وان اعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير وهو المنقول عن ابن عباس فعلى هذا فمن باشر بدنه كافر وجب عليه ان يغسل يده او بدن المشرك رطبة وان كانتا يابستين مسحهما بالحائط استحبابا وقال الحسن البصري من صافح مشركا توضا اي غسل يده ولم يفصل وقيل المراد بنجاستهم خبث باطنهم وسواء اعتقادهم او المراد نجاسة ظاهرهم نظرا الى انهم لا يتطهرون ولا يغتسلون ولا يجتنبون النجاسة بل الاكثر غالبا اكثر بهم الخمر واكلهم لحم الخنزير وح فيكون المعنى انهم ذوو نجاسة وعلى هذا حمل في وي وهو بعيد اذ المتبادر منها نجاسة ذواتهم واعيانهم مطلقا ملابستهم النجاسة فان ذلك مما يحتاج الحمل عليه الى قرينة واخراج القرآن عن الظاهر من غير دليل لا وجه له والحجر ان حمل الآية على ملابسة النجاسة غالبا قال وفيه دليل على ان ما الغالب نجاسته نجس وفيه نظر فانا لا نسلم ذلك اذ عدم التطهير وعدم الاجتناب عن النجاسة غالبا لا يستلزم النجاسة حقيقة نعم يظن كونهم ذوي نجاسة والاصل في الاشياء الطهارة ما لم يعلم انها نجسة وبالجملة اللازم مما قالوه ان اطلاق النجاسة عليهم تجوز والعلاقة ملابستهم النجاسة وظاهر انه لا يلزم من تسميتهم بالنجاسة مبالغة وتجوزا كونهم نجاسة على الحقيقة فضلا عن نجاسة غيرهم مما

اذ كانت يده صح

واما الفقهاء الاربعة فقد اتفقوا على طهارة ابدانهم واولوا الآية صح ح

نها

الغالب فيه ذلك بل لا يلزم صحة اطلاقها عليه مجازا لعدم اطراد المجاز مع انه يلزم كون المسلم الغالب نجاسة بدنه نجسا ويجب اجتنابه وليس كذلك اجماعا هذا وقد اطبق علماؤنا على نجاسة من عدا اليهود والنصارى من اصناف الكفار قال اكثرهم بنجاسة هذين الصنفين ايضا وخالف في ذلك ابن الجنيد وابن ابي عقيل والمفيد في المسايل الغرية لما في بعض الروايات المعتبرة من الاشعار بطهارتهم وهي محمولة على ضرب من التاويل كما يعلم من محله ﴿وَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾ اي لا يدخلوه فالكلام على المبالغة نحو ولا تقربوا الزنا والمراد المنع من دخول الحرم او المنع من الحج والعمرة كما كانوا عادتهم من قبل لا النهي عن الدخول مطلقا واليه يذهب ابو حنيفة ولا يخفى بعده عن ظاهر الاية واحتجاجه بالخبر الدال على منعهم عن الحج والعمرة كما سيجيء وهو لا يستلزم النهي عن الدخول بطن فان المنع عن الشيء مستفاد من الاية لا الخبر والذي يذهب اليه اصحابنا ان الكفار مطلقا ممنوعون من المسجد الحرام ومن كل مسجد وقد وافقنا على ذلك مالك من العامة لكن قياسا على المسجد الحرام وقد يستفاد من الاية ان العلة في المنع نجاستهم فيشمل الحكم جميع المساجد لعدم ظهور الفرق بينها بل ولا بين النجاسة المتعدية وغيرها فلا يجوز ادخالها وان كانت غير متعدية ويؤيد وجوب تعظيم شعاير الله وما روي عنه ﷺ جنبوا مساجدكم النجاسة وفي الاخير نظر لظهور اختصاص الاية بنجاسة المشرك ولم يثبت وجوب تعظيم الشعاير المهدة المرتبة والخبر غير معلوم الاسناد ومن ثم ذهب الاكثر الى الجواز مع عدم التعدي وفي الاية كذلك على ان الكفار مخاطبون بالفروع ﴿بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾ هو سنة تسع من الهجرة وهي السنة التي بعث النبي ﷺ فيها امير المومنين عليه السلام سورة براءة من ابي بكر وقراتها على اهل الموسم فقراها عليهم ونادى الا يحج بعد هذا العام مشرك ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً﴾ اي فقرا واحتياجا بسبب انقطاع السوابل بمنع المشركين من التردد الى مكة للتجارة وقد كان لكم بقدومهم كسب وارفاق من جهة المعاش ﴿فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ اي من عطاياه او تفضلا بوجه اخر غير تردد المشركين وقد انجز وعده بان ارسل السماء عليهم مدرارا وفواضل نباتة وجرى فاسلموا وامتاروا لهم ثم فتح عليهم البلاد والغنايم وتوجه اليهم الناس من اقطار الارض ﴿إِنْ شَاءَ﴾ قيد مشيته لتقطع الامال عن طلب الغني الا منه وقيل ان الغني الموعود يكون لبعضهم دون بعض وفي عام دون عام ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ قد تقدم الوجه في تخصيص الخطاب بهم ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ﴾ الظاهر ان المراد به كل شراب مسكر ولا يختص بعصير

العنب روى عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والبتع من العسل والمزر من الشعير والنبيذ من التمر ورواه في الكافي بسند صحيح سمي خمرا لانه يخمر العقل ويستره وتركيب الباب يفيد معنى التغطية والستر ومنه قولهم خمرت الاناء وخمار المراة ونحو ذلك ﴿وَالْمَيْسِرُ﴾ مصدر كالمرجع والموعد وفسر بالقمار اي قسم كان منه سمي ميسرا لاشتماله على اخذ مال الناس بيسر من غير مشقة وتعب ﴿وَالْأَنْصَابُ﴾ جمع نصب وهي الاصنام التي كانوا يعبدونها سميت بذلك لانها كانت تنصب للعبادة ﴿وَالْأَزْلَامُ﴾ جمع زلم كصرد او فرس وهي القداح التي كانوا يجيلونها للقمار وهي العشرة المعروفة بينهم او القداح الثلثة التي كانوا يجيلونها اذا قصدوا فعلا فعلا مكتوبا على احدها امرني ربي وعلى الاخرى نهاني ربي والثالث غفل وسيجيء بيانها ان شاء الله تعالى ﴿رِجْسٌ﴾ قذر تعاف عنه العقول ونقل في البيان عن الزجاج انه في اللغة اسم لكل ما استقذر من عمل يقال رجس رجس اذا اعمل عملا قبيحا وهو خبر عن الخمر وحدها فلذا افرد وخبر المعطوف عليه محذوف وانه خبر عن المضاف المحذوف فكانه قيل انما تعاطي الخمر والميسر رجس ﴿مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ لانه مسبب عن تسويله وتزيينه ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ الضمير للرجس او لما ذكر او لله تعالى ﴿لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ بالاجتناب عما نهيتم عنه واستدل شيخ الطايفة قدس الله روحه بهذه الاية على نجاسة الخمر من وجهين احدهما كون الرجس بمعنى النجس وادعى الاجماع على ذلك والظاهر ان مراده انه في الاية كذلك والا فمعلوم انه في اللغة مطلق القذر وثانيهما قوله سبحانه فاجتنبوه فان الامر بالاجتناب يقتضي وجوب التباعد عنه بجميع الانحاء وفي عامة الاوقات والحالات الا ما خرج بالدليل وحالة الصلوة من جملة الحالات ومعلوم ان من تخلى وهو متلطخ بالخمر لا يكون مجتنبا له ولا متباعدا عنه في حال صلوته وفي الدليل نظر اظهره ان الرجس بمعنى القذر كما تقدم والاجماع على انه بمعنى النجس هنا لا يتم على ظاهر الاية لظهور انه خبر عن الجميع والنجاسة فيما عدا الخمر غير معلومة وتعين كونه خبرا عن الخمر وجعل خبر الباقي محذوفا بعيد لعدم تعدد ما يدل على ذلك المحذوف واذا الرجس المذكور بمعنى النجس والمحذوف ليس هذا المعنى بل بمعنى القذر الا ان يقال هو يدل على ان المحذوف مثل لفظه وان كان بمعنى اخر وفيه تامل ولان الرجس في اكثر الايات انما استعمل بمعنى القذر مطلقا نحو قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت والمراد الاقذار والافعال المستقبحة المؤدية الى الاثم ومن ثم قال الصدوق

العنب

ان الله عز وجل حرم شربها لا الصلوة في ثوب اصابته الخمر واما الامر بالاجتناب فغير صريح ايضا لظهور ان الضمير يرجع الى الرجس الذي هو خبر عن الجميع او الى المضاف المحذوف اي تعاطي هذه الاشياء او الى كل واحد من هذه المذكورات وليس في ذلك دلالة على النجاسة بوجه بل الظاهر منه تحريم الاستعمال المترتب على كل واحد واحد بخصوصه ومن ثم استدل بها على تحريم الخمر المبرود لانتها على ذلك بل على تحريم سائر التصرفات من وجوه شتى كالمقارنة للاصنام التي عبادتها الكفر المحض والحصر بانه ليس الا الرجس وانه من عمل الشيطان وسيجيء الكلام في ذلك انشاء الله تعالى والاخبار الدالة على النجاسة معارضة بمثلها مما دل على الطهارة والجمع بينها بحمل ما يدل على الغسل على الاستحباب اولى من حمل ما يدل على العدم على التقية والحوالة في المسئلة من المشكلات خصوصا بعد ملاحظة ما نقله شيخ الطائفة والسيد المرتضى قدس الله روحهما من الاجماع على نجاسة الخمر بل قال السيد انه لا خلاف بين المسلمين في نجاسته الا ما يحكى عن شذاذ لا اعتبار بقولهم هذا كلامه وليس في كلام الصدوق تصريح بالطهارة فانه حكم بجواز الصلوة في ثوب اصابه خمر وهو غير الطهارة لجواز العفو عنه وعليك بالاحتياط التام في هذا المقام

العاشرة وثيابك فطهر اي من النجاسات وهذا هو المتبادر منها ويؤيده ان الكفار لا يتطهرون من النجاسات فورد ذلك ردا عليهم واطلاق التطهير مقيد بالماء للمطلق لانه المفهوم منه اذ لا عرف في التطهير بغيره والاصل عدم النقل فاندفع استدلال السيد المرتضى رحمه الله بها على جواز ازالة النجاسة بالمضاف نظرا الى اطلاق التطهير وعدم تقييده بالماء وما اجاب به من ان تطهير الثوب لا يراد به اكثر من ازالة النجاسة عنه وقد ثبت بغير شاهد مدفوع بالانسلم ان المراد بالتطهير الازالة مطلقا بل على الوجه المعتبر في الشريعة ولا يلزم من زوالها في الحس زوالها على ذلك الوجه فان الثوب لو يبس بالماء النضح او بالبول لم يطهر اجماعا وان زالت النجاسة عنه وبالجملة فالنجاسة حكم كلي يزول عن المحل لا بحكم شرعي ومع الغسل بالماء يحصل الامتثال قطعا فيكون مرادا في الاية بخلاف غيره والمحقق بعد ان نقل احتجاج السيد بالاية على جواز ازالة النجاسة بالمضاف نظرا الى الاطلاق والتطهير اجاب بمنع دلالتها على موضع النزاع فانها دالة على وجوب التطهير والبحث ليس فيه بل في كيفية الازالة ثم اعترض بان الطهارة ازالة النجاسة بكيف كان واجاب بان هذا اول المسئلة وورد ثانيا بان الغسل بغير الماء ينزل عين النادر فيكون طهارة واجاب اولا بالمنع فان النجاسة اذا مازجت المايع شاعت فيه فالباقي

في الثوب منه متعلق ببعضه من النجاسة ولان النجاسة ربما سرت في الثوب فبعد مساته فيمتنع غير الماء من الولوج حيث هي وتبقى مرتكمة في محلها ثم سلم زوال عين النجاسة ثانيا وقال لكن لا نسلم زوال النجاسة بتخلفها فان المايع بملاقاته النجاسة يصير عين نجاسة فالبلة المتخلفة منه في الثوب بعض المنفصل النجس فيكون نجسا او نقول للنجاسة الرطبة اثر في تعدي حكمها الى المحل كما ان النجاسة عند ملاقاة المايع تتعدى نجاستها اليه فعند وقوع النجاسة الرطبة نعود اجزاء الثوب الملاقية لها نجسة شرعا وتلك العين المنفصلة لا تزول بالغسل هذا وربما استدل عليه ايضا باطلاق الغسل في الحديث المستفيض عنه صلى الله عليه وآله لاسماء حتي يغسلها ونحو قوله صلى الله عليه وآله لخولة بنت يسار حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بماء واما ما رواه الاصحاب عن الصادق عليه السلام انه قال لابن ابي يعفور وقد سأله عن المني يصيب الثوب ان عرف مكانه فاغسله وان خفي عليك فاغسله كله ونحوها من الاخبار المتكثرة بهذا الاطلاق واعترض الرتضى على نفسه بان اطلاق الامر بالغسل ينصرف الى ما يغسل به في العادة ولما نقض العادة بالغسل بغير الماء واجاب بالمنع من اختصاص الغسل بما يسمى الغاسل به غاسلا عادة اذ لو كان كذلك لوجب المنع من غسل الثوب بماء الكبريت والنفط وغيرهما مما لم تجر العادة بالغسل به ولما جاز ذلك اجماعا علمنا عدم الاشتراط بالعادة وان المراد بالغسل ما تناوله اسمه حقيقة من غير اعتبار العادة ويجاب بان الاخبار المطلقة محمولة على كون الغسل فيها مقيدا بالماء اما السبقة الى الذهن عند الاطلاق كما يسبق عند اطلاق الامر بالسقي واما لورود اخبار عديدة مشتملة على تقييد الغسل بالماء كقول الصادق عليه السلام في صحيحة محمد الحلبي فاذا وجد الماء فليغسله ونحوها والمطلق يحمل على المقيد ومقتضى الاية وجوب طهارة الثياب على الاطلاق لكنه مقيد بوقت الصلوة ونحوها للاجماع على ان طهارة الثياب غير واجبة في نفسها بل للصلوة ونحوها مما يشترط فيه الطهارة وفيها دلالة ايضا على ان صدق التطهير كاف في حصول الطهارة من غير احتياج الى عصر او ورود ماء او عدد الا ما اخرجه الدليل من اجماع ونحوه وتفاصيل ذلك يعلم من الفروع وقيل انه اراد الامر بتقصيرها ومخالفة العرب في تطويلهم الثياب وجرهم الذيول قال الزجاج تقصير الثوب بعد من النجاسة فانه اذا جر على الارض لا يؤمن ان يصيبه ما ينجسه وهو اولى مما مر به من رفض العادات المذمومة ويمكن فهم وجوب الطهارة منها ايضا لانها هي المقصودة من التقصير فان الغرض منه عدم اصابة النجاسة

ذيولها وفي رواية ابي يصبر عن الصادق تشمير الثياب طهورها قال الله تعالى وثيابك فطهر اي
فشمر وقيل ان المراد بالثياب النفس اي طهر نفسك مما يستقذر من الافعال وليست بحسن
من العادات وعليه جرى قول الشاعر فشككت بالرمح الاصم ثيابه وقيل معناه طهر
ثيابك من ان تلبسها على معصية او غدر كما قال اني بحمد الله لا ثوب فاجر لبست ولا من
غدر اتقنع قال الزجاج معناه لا تكن غادرا فانه يقال للغادر دنس الثياب فكانه قال اعمالك
فاصلحه ويؤيد قول السدي ان الرجل اذا كان صالحا قيل انه طاهر الثياب وان كان فاجرا قيل
انه خبيث الثياب وقيل معناه لا تكن لباسك من حرام وقيل معناه ازواجك فطهرهن عن
الكفر والمعاصي حتى يصرن مومنات صالحات والعرب تكني بالثياب عن النساء ولا يخفى بعد
جميع ذلك عن ظاهر الاية ويمكن حملها على التنضيف الذي هو الطهارة لغة ويكون الامر واردا
به فان النظافة مطلوبة للشارع بالادلة الوضع فمقتضى الاية وجوب النظافة فخرج منه غير الطهارة الشرعية
لعدم وجوبها اجماعا فيبقى الوجوب مخصوصا بها فتامل والرجز فاهجر اي خص الرجز بوجوب
الهجر ويكون الحصر اضافيا ويحتمل ان يكون التقديم لا للحصر بل لوجه اخر والرجز امتا الصنم
والمراد الثبات على هجره فانه صلى الله عليه وآله كان بريا منه لم يزل ولا يزال او المراد كسره واهانته مهما امكن ويحتمل
ان الخطاب عام للنبي صلى الله عليه وآله وجميع امته والكتفي بذكره كما يكتفي في الاوامر بالرؤوس عن جميع الرعية
اي لا تعبدوا الاصنام بل لا تعظموها واهجروها واما العذاب والمراد وجوب الاجتناب عن
موجبه وما يؤدي اليه كالشرك وعبادة الاصنام وغيرها من المآثم والمعاصي وقيل انه بالضم
الصنم وبالكسر العذاب قال في القاموس الرجز بالكسر والضم القذر وعبادة الاوثان والعذاب
والشرك وعلى الاول يكون مناسبا للقوله وثيابك فطهر اي طهرها للصلوة واجتنب عبادة الاوثان
ويناسبه قوله وربك فكبر بناء على ان المراد بها تكبيرة الصلوة كما سيجي وقيل معناه جانب
الفعل القبيح والخلق الذميم وقيل اخرج حب الدنيا من قلبك لانه راس كل خطيئة كما ورد في
الحديث الحادية عشر واذ ابتلى ابراهيم ربه متعلق للظرف محذوف اي واذكر والخطاب بيناصلى الله عليه وآله
عبر عن تكليفه اياه بالبلوى تشبيها للامور التي يتعلق بها الابتلاء بالبلوى في كونها امورا شاقة فيها مشقة
يا امر الظهور فيها على العرف بينا فان كثيرا منا قد يامر ليعرف ما يكون من المامور حتى اذا علم كيف
جون حقيقة الابتلاء عليه تعالى مع انه عالم بكل
المعلومات ايم لانهاية لها على سبيل التفصيل القيام لقوله وابرهيم الذي وفى وقد فسرت الكلمات بتفسيرات عديدة فقيل هي ما ذكره من الاباحة
من اول الاسلام الى اليد وقيل انه مجاز عن تهيئة العبد وتطهير البيت ورفع قواعده والاسلام قبل ذلك في قوله اذ قال له ربه اسلم وقيل هي مناسك الحج
على اختلاف في الامرين ما يريد الله وما اشتهيه
هو كانه يمتحنه ما يكون منه حتى جازيه واكثر المفسرين
على الاول صح صح

ليس الكريم على القنا بمحرم

وفي الفقيه

كالطواف

كالطواف والسعي والاحرام والتعريف وغيرهن وقيل ابتلائه بالكوكب والقمر والشمس والختان وذبح
الولد والنار والهجرة وقيل غير ذلك الا ان المشهور انها السنن الحنيفية العشرة التي كانت في
شريعته فرضا وهي في شريعة نبينا صلى الله عليه وآله سنة خمس في الراس وهي المضمضة والاستنشاق والفرق
وقص الشارب والسواك وخمس في البدن وهي الختان وحلق العانة وتقليم الاظفار ونتف
الابطين والاستنجاء بالماء وعلى هذا ففي الاية دلالة على استحباب ذلك ولا ينافيه كونها شرعا
من قبلنا وشريعة نبينا صلى الله عليه وآله ناسخة لها لان المراد نسخ المجموع من حيث هو مجموع فلا ينافي ثبوت
بعض اجزائه والطبرسي في ريب بعد ان ذكر الحنيفية العشرة قال فهذه هي الحنيفية الظاهرة التي جاء بها ابرهيم
فلم تنسخ ولا تنسخ الى يوم القيمة وهو قوله واتبع ملة ابرهيم حنيفا ذكره علي بن ابرهيم في تفسيره
وح فيكون من شريعة نبينا صلى الله عليه وآله ولعل المراد بالختان ما وقع قبل البلوغ فانه بعد من الواجبات
لامن السنن فتامل قال اني جاعلك للناس اماما ان جعلت العامل في اذ مضمرا كان هذا استيناف
كانه قيل فما قال له ربه حين اتمهن فاجيب بذلك ويحتمل ان يكون بيانا للقولا بتلى كما اشرنا الى
ذلك احد الاقوال في الكلمات وان جعلت عاملا اذ قال كان المجموع جملة معطوفة على ما قبلها و
الامام المقتدى به في افعاله واقواله وله الرياسة العامة في الامور الدينية والدنيوية وفي تفسير
هو اسم لمن يؤتم به كالازار اسم لما يوتزر به يعني يأتمون بك في دينهم قال ومن ذريتي عطف على
الكاف في جاعلك بمعنى وبعض ذريتي وهو من عطف المتلقين كانك تلقن المخاطب العطف والكلام
في تقدير واجعل بعض ذريتي وهذا العطف على نوعين احدهما يصح ان يقع في كلامك بعينه في
كلام مخاطبك كما تقول وزيدا في جواب من قال ساكرمك بعطف زيد على الكاف في ساكرمك والمراد
وتكرم زيدا والثاني ما لا يصح وقوعه بعينه فيه كما تقول وغلامي في جواب من قال اكرمت زيدا على
انه ضمير المتكلم والمراد واكرم غلامي والاية الكريمة من قبيل الثاني والتقدير يتذكره النحاة فيه
انما هو لربط الكلام وتوضيح المرام لان المقدر هو المعطوف فانهم لا يحتاشون عن اطلاق المعطوف
على كله وان كان الكلام لا يستقيم الا بتقدير اخرى ومن ثم قالوا في قوله اسكن انت وزوجك
الجنة ان زوجك معطوف على المستكن في اسكن والمعنى ولتسكن زوجك ومثل ذلك في كلامهم
كثير فان قلت كيف صح العطف على الضمير المجرور وانت الكاف في جاعلك من دون اعادة الجار
قلنا لما كانت الاضافة اللفظية في تقدير الانفصال صح العطف المذكور والذرية يعني النسل
ماخوذة اما من الذرء او الذرو او الذر فهي فعولة او فعيلة قلبت همزتها فالكلا

ينال عهدي الظالمين اجابة الملتمسه وانه يعطي الامامة بعض ذريته وتنبيه على انه قد يكون
من ذريته ظلمة فلا يصلحون لان ينالوا عهده وانما قلنا ان في ذلك اجابة الملتمسه لانه لو لم يرد ان
يجعل احدا للناس كان يجب ان يقول في الجواب لا ينال عهدي ذريتك كذا قاله الشيخ في تبيانه والمراد
بالعهد هنا الامامة وهو الظاهر من سياق الكلام وهو المروي عن ابي جعفر الصادق ع ويظهر
من كلام الكشاف وعني اي لا يصل عهدي الى الذرية مطلقا وانما يصل الى من هو برئ من نقائص ومعلوم
ان فاعل المعاصي ظالم نفسه كما قال ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه فلا يستحق الامامة قال الشيخ
في ن واستدل اصحابنا بهذه الآية على ان الامام لا يكون الا معصوما من القبائح لان الله تعالى
نفى ان ينال عهده الذي هو الامامة ظالم ومن ليس بمعصوم فهو ظالم اما لنفسه او لغيره فاذا قبل
انما تنفي ان ينال الظالم في حال كونه كذلك فاما اذا تاب واناب فلا يسمى ظالما فلا يمتنع ان ينال قلنا اذا
تاب لا يخرج من ان يكون لا يناله كانت متناولة له في حال كونه ظالما فاذا نفى ان يناله فقد حكم عليه بانه
لا ينالها ولم يقيد بانه لا ينالها في هذه الحالة دون غيرها فيجب ان تحمل الآية على عموم الاوقات في
ذلك ولا ينالها وان تاب فيما بعد انتهى كلامه وهو جيد في الغاية ويمكن الاستدلال على ذلك
بوجه اخر فيقال ان فاعل المعصية وقتما يصدق عليه انه ظالم في الجملة اما على تقدير كون المشتق
حقيقة لمن اتصف بالمشتق منه وقتا ما فظاهر واما على تقدير اشتراط الصدق حقيقة بكون المبدأ
قائما به فلان ذلك ليس مرادا قطعا اذ لا يتوهم في المباشر للظلم في وقت ان يناله العهد في ذلك الوقت
فتعين الاول وتم المطلوب وقد نفى الله العهد عمن صدق عليه انه ظالم في الجملة ويلزم منه عدم جواز
كون من اتصف بفسق من الفسوق وقتا ما امام فلا بد في النبي والامام القائم مقامه من كونهم
معصومين من اول عمرهم الى اخره من الكبائر كما هو مذهب اصحابنا وقد اجرى الله الحق على لسان
ي حيث قال في تفسيره انها تدل على عصمة الانبياء من الكبائر قبل البعثة وان الفاسق لا يصلح
للامامة قلت ما ذكره من عصمة الانبياء من الكبائر حق لقيام الادلة القطعية عليه اما دلالة
الآية على ذلك فغير واضحة لظهور ان المراد بالعهد فيها الامامة كما عرفت فان ابراهيم عليه السلام كان
نبيا واراد الله تعالى بذلك ان يجمع لابراهيم ع النبوة والامامة قال الشيخ في ن واستدل اصحابنا ايضا
بها على ان منزلة الامامة منفصلة من النبوة لان الله تعالى خاطب ابراهيم ع فقال انه سيجعله اماما
جزاء له على اتمامه ما ابتلاه به من الكلمات ولو كان اماما في الحال لما كان للكلام معنى قد ل
ذلك على ان منزلة الامامة منفصلة من النبوة وانما اراد الله ان يجمعهما لابراهيم ع انتهى وهو ظ

فيما قلناه

ظلم

قبل البعثة

فيما قلناه واما دلالتها على ان الفاسق لا يصلح للامامة فحق لما عرفت ولكنه خلاف مذهب
الاشاعرة بل خلاف معتقد ايضا فانه يعتقد وقوع الكبائر منهم عليهم السلام مثل ما وقع من ادم
وسمي عاصيا في قوله وعصى ادم ربه وقوله فكونا من الظالمين ونحو ذلك كما يعرف من
كلامه بل يحرم بوقوع الكفر ممن يعتقد امامته كالشيخين لسبق كفرهما وتخصيص الآية
بالنبوة بعيد اذ القائل ان المراد بها الامامة كما عرفت ولصاحب هذا الكلام جيد هذا لفظه
قالوا في هذا دليل على ان الفاسق لا يصلح للامامة وكيف يصلح لها من لا يجوز حكمه
ولا شهادته ولا تجب طاعته ولا يجب قبول خبره ولا تقدم للصلوة وكان ابو حنيفة يفتي سرا
بوجوب نصرة زيد بن علي وحمل المال اليه والخروج على اللص المتغلب المتسمي بالامام والخليفة
كالدوانيقي واشباهه وقالت امراة اشرت على ابني بالخروج مع ابراهيم ومحمد ابني عبد الله
بن الحسن حتى قتل فقال لمن لي مكان ابنك وكان يقول في المنصور واشياعه لو ارادوا
بناء مسجد وارادوني على عد اجره لما فعلت وعن بن عيينة لا يكون الظالم اماما قط وكيف
كيف يجوز نصب الظالم للامامة والامام انما هو لكف الظلم فاذا نصب من كان ظالما في نفسه
فقد جاء المثل السائر من استرعى الذئب ظلم انتهى ويظهر منه اشتراط العدالة في القاضي
والشاهد والراوي وامام الجماعة وهو خلاف ما هو المعهود من مذهب الحنفية فتامل فيه

كتاب الصلوة

وهو يتنوع انواعا الاول في البحث عنها بقول مطلق وفيه آيات الآية الاولى ان
الصلوة كانت على المؤمنين لعل وجه تخصيص الحكم بهم ما تقدم انهم المنتفعون بذلك
الممتثلون له ولا في واجبة على الكافر ايضا على ما مر غير مرة كتابا موقوتا فرض محدود
الاوقات لا يجوز اخراجها عن اوقاتها المعينة لها في شئ من الاحوال ويحتمل ان يراد بالكتاب
المكتوب اي المفروض كقولك كتب عليكم الصيام اي فرض والموقوت المحدود باوقات معينة
ولا يجوز التقديم عليها ولا التاخير عنها والمراد ان الصلوة مفروضة محدودة باوقات معينة
يجب ايقاعها في تلك الاوقات وفي الآية دلالة على وجوب الصلوة في جميع الاوقات الا ما اخرجه
الدليل كحال الحيض ونحوه وعلى جميع المكلفين خائفين او امنين محاربين او لا كما هو معلوم
من اولها وعلى هذا علماؤنا اجمع واكثر الشافعية ويؤيده ما روي عن بن عباس انه قال
عقيب تفسير هذه الآية لم يعن الله احدا في ترك ذكره الا المغلوب على عقله وقد روي في اخبارنا
هذا المعنى ولم يوجبها ابو حنيفة على الحائض قبل ان يطهرن وسيجئ تمام الكلام في صلوة الحائض

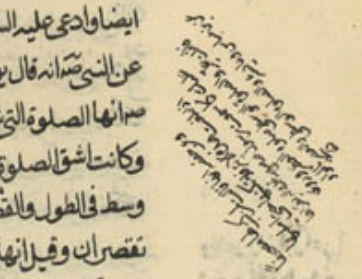
ولا يجوز اخراجها عنها في حق المعذور ولو في حال الخوف

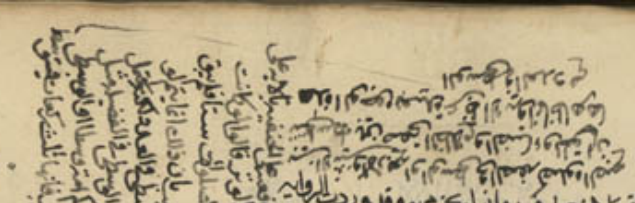
ان شاء الله تعالى

في المسافر والمريض

وفي نسخة وقبل قال محمود

الثانية حافظوا على الصلوات اى اضبطوها بادآئها فى وقتها المحدود الموقت من الشارع بالمداومة عليها ولعل الامر بها فى تضاعيف احكام الاولاد والنساء للتنبيه على انه لا ينبغى ان يكون تلهيهم الاشتغال بشانهم عنها والصلوة الوسطى تانيث الاوسط وهو مابين الشيئين على جهة الاعتدال والتساوى ويحتمل ان يكون المراد بها الفضلى من قولهم للافضل الاوسط وتخصيصها بالذكر بعد ذكرها بالعموم للاهتمام بشانها ولاختصاصها بمزيد فضيلة توجب زيادة المحافظة عليها بالنسبة الى غيرها من الصلوات وقد اختلف اصحابنا بل العامة ايضا فى المراد بها فقيل انها صلوة الظهر وعلى ذلك بعض علمائنا ونقل الشيخ فى الخلاف عليه اجماع الفرقة ورواه زرارة صحيحا عن ابى جعفر ع قال حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى هى صلوة الظهر وهى اول صلوة صلاها رسول الله ص وهى متوسطة بين صلوتين نهاريتين ولوقوعها فى وسط النهار حين ينتشر الناس فى معاشهم ويتوفرون على الاشتغال بامر دنياهم فاقتضى ذلك الاهتمام بالمحافظة عليها والحث اليها ولما فى قراءة حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وصلوة العصر اذ العطف يقتضى المغايرة وروى العامة عن على ع انه قال قال النبى ص ان لله فى سمآء الدنيا حلقة تزول فيها الشمس فاذا زالت الشمس سبح كل شئ لربنا فامر الله تعالى بالصلوة فى تلك الساعة وهى الساعة التى تفتح فيها ابواب السمآء فلا تغلق حتى تصلى الظهر وقيل ان المراد بها صلوة العصر وعلى ذلك بعض علمائنا ايضا وادعى عليه السيد المرتضى رح اجماع الشيعة وهو اختيار جماعة من العامة وعليه رواية عن النبى ص انه قال يوم الاحزاب شغلونا عن الصلوة الوسطى صلوة العصر ملا الله بيوتهم نارا وقال ص انها الصلوة التى شغل عنها سليمن بن داود حتى توارت بالحجاب ولانها فى وسط النهار وكانت اشق الصلوة عليهم فكانت افضل لقولهء افضل الاعمال احزها وقيل انها المغرب لانها وسط فى الطول والقصر من بين الصلوات وقيل انها صلوة العشآء لانها بين صلوتين لا تقصران وقيل انها الصبح وهو قول الشافعى لانها بين صلوتى الليل والنهار وبين الظلام والضيآء ولانها صلوة لا تجمع مع غيرها فى منفرده بين مجتمعتين وقيل انها احدى الصلوات التى لم يعينها الله تعالى واخفاها فى جملة الصلوات المكتوبة كما اخفى ليلة القدر فى ليالى شهر رمضان واسمه الاعظم فى جميع الاسمآء وساعة الاجابة فى ساعات الجمعة والغرض من ذلك الاهتمام بالجميع ليحصل ادراك المطلوب فى ضمنه وفى هذا اشارة الى ان العمل المخصوص بوقت يجوز ايقاعه





فى كل وقت يحتمل انه ذلك الوقت اذا وقع الاشتباه فيه وان لم يجزم به وقد ورد فى الرواية ايضا فى عمل ليلة القدر وعلى العيد وعلى رجب مع عدم ثبوت الهلال وقد يستنبط من ذلك ان الجزم فى النية انما يشترط بحسب الممكن وقوموا لله قانتين اى ذاكرين لله فى قيام والقنوت ان تذكر الله قائما كذا فى ق ثم قال وعن عكرمة كانوا يتكلمون فى الصلوة فنهوا عن ذلك وقيل هو الركود وكف الايدى والبصر وقيل معناه طائعين وقيل معناه خاشعين وقيل داعين والقنوت هو الدعآء فى الصلوة حال القيام وهذا القول رواه مفترى اصحابنا عن السيدين ابى جعفر وابى عبد الله عليهما السلم وهو قول ابن عباس ايضا ح فتحمل الآية عليه عند اصحابنا الذين يشترطون الدعآء فى القنوت فانهم يجعلون افضل كلمات الفرج وليس فيها دعآء فتامل الا ان يراد بالدعآء ما يشمل الذكر والظاهر ذلك فلا اشكال واستدل بعضهم بها على وجوب القنوت فى الصلوة وفيه نظر اذ القنوت من الالفاظ المشتركة بين المعانى المذكورة وعدم تبادر المعنى المتعارف بين الفقهآء منها فهى كالمجملة فيها سلمنا ان المراد بها الدعآء كما هو المروى عن السيدين الصادقين وان الدعآء يشمل الذكر ايضا كما اشرنا اليه فلا يلزم من ذلك وجوب القنوت لانه نعم امر بالقيام حال القنوت فالواجب حينئذ القيام حال القنوت ولا يلزم من ذلك وجوب القنوت فان قيل على تقدير تركهم ايوجد المامور به وهو القيام حال القنوت فوجوبه يستلزم وجوبه قلنا لانهم اذ يجوز ان يكون واجبا مشروطا اى ان قنتم فقوموا ولا مانع من كون الشئ مستحبا وكيفيته واجبة بهذا المعنى كما صرح به الفقهآء فى كثير من ابواب سلمنا الوجوب لكن نقول به فى ضمن القراءة والاذكار لما فيها من الذكر والدعآء فتحقق الامتثال بذلك من دون القنوت المتنازع فيه سلمنا ذلك لكن لا يرد ذلك فى الصلوة الوسطى فيجوز ان يكون الوجوب مخصوصا بها لانه متى ثبت الوجوب فيها ثبت فى الجميع اذ لا قايل بالفرق لانا نقول هذا غير واضح لكن قول الشافعى فانه يذهب الى اختصاصه فى صلوة الصبح وهى الوسطى عنده كما عرفت وفيه نظر والحق ان حمل الامر على الوجوب انما هو مع عدم المعارض لا معه وهو هنا موجود كصحيحة الفضيل عن الرضا ع ان شيئا فاتك وان شئت لا تفوت ونحوها من الاخبار ويؤيد خلو رواية النبى ص الاعرابى الصلوة عنه وكذا رواية حماد بن عيسى عن الصادق ع مع اشتمالها على افعال الصلوة بتمامها مستحبا وواجبا

ومن هنا ذهب اكثر الحلا الاستحبا وانما خالفهم بن بابويه فاوجبه مطلقا وخص بن ابى عقيل
وجوبه بالجهريه فقط وهما بعيدان وربما احتجا عليه ايضا برواية عمار عن الصادق عليه السلام له
ان يدعه متعمدا وبرواية وهب عنه عن ترك القنوت رغبة عنه فلا صلوة له وفى سندهما
كلام فلا تصلحان لمعارضة ما تقدم وحملهما على الاستحباط بريق الجمع مع ان الاخيرة دلت
على تركه رغبة عنه ولا بنا فى تركه لا عن رغبة والصلوة المنفية فيه هى الصلوة الكاملة
والله اعلم **الثالثة** وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلٰوةِ امر النبى ص بان يامر اهل بيته بالصلوة بعد ما
امره بها ويحتمل ان يكون المراد اهل بيتك واهل دينك فيشمل جميع امته **وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا**
اى على فعلها وعلى امرهم بها والمراد دوام عليها واستعن بها على الصبر عن محارم الله **لَا**
نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ان ترزق نفسك ولا اهلك **نَحْنُ نَرْزُقُكَ** الخطاب للنبى ص والمراد جميع الخلق
اى نحن المكلفون بما تحتاجون اليه من الرزق ولا نسترزقهم فحق ان يفرغوا بالهم للصلوة
ونحوها من العبادات المامور بها ويؤيد ذلك ما فى قوله تعم ومن يتق الله يجعل له مخرجا
ويرزقه من حيث لا يحتسب وقوله تعم وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ما اريد منهم من
رزق وما اريد ان يطعمون ونحوهما وعن بكر بن عبد الله المزنى انه كان اذا اصاب اهله خصاصة
قال قوموا وصلوا فهذا امر الله ورسوله ثم تلا هذه الاية ويحتمل اختصاص عدم طلب
الرزق بالنبى ص وانه يرزقه واهل بيته من غير طلب وكسب اى اقبل انت مع اهلك على عبادة
الله تعالى والصلوة واستعينوا بها على حاجتكم ولا تهتم بامر المعيشة فان رزقك بيانك
من عندنا ونحن راز قوك ولا نسالك ان تطلب رزقا ولا ان تسعى فى تحصيله ففرغ بالك
لاداء الرسالة وعبادة الله تعالى وامر الاخرة ويكون المراد بذلك طلب ترك الكسب للرزق
بالكلية والتوجه الى ما امر به والتصبر على مشاق الصلوة واداء الرسالة وعدم تكليفه بطلب
رزق نفسه ولا عياله ويؤيد ذلك ما روى عن ابى جعفر ع امر الله ان يخص اهل دور الناس
لتعلم الناس ان لا اهل عند الله منزلة ليست للناس فامرهم مع الناس ثم امرهم خاصة وروى
بن عقبة وغيره انه لما نزلت هذه الاية كان رسول الله ص ياتى باب فاطمة ع تسعة اشهر عند كل
صلوة فيقول الصلوة رحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت الاية وهذا يدل
على ان المراد باهلك من يختص به من اهل بيته لا اهل دينه ويكون الرزق للعباد وان كان
مضمونا منه تعم لكن بالطلب والكسب كما دل عليه غيرها من الايات وعلى الاول يمكن ان يستنبط

من الامر بكل ما كان واجبا والصبر على جميع التكاليف الشاقة وعدم جعل الرزق مانعا
عنه **وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوٰى** اى العاقبة المحمودة للذوى التقوى الذين اتقوا معاصى الله واجتنبوا
محارمه ولعل فى اطلاق العباد اشارة الى ان غير المتقين لا عاقبة لهم فكان دخولهم فى
الدنيا كلا دخول لعدم الاثر المترتب على وجودهم وقال بن عباس يريد الذين صدقوك
واتبعوك واتقوا والله اعلم **الرابعة** قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ قد فاز وا بما اراد بهم وظفروا
بمطلوبهم وهو الخلاص من عذابه والبقاء على دوام رحمته وكلمة قد تثبت المتوقع كما ان
لما تنفيه ولما كان المؤمنون متوقعين ذلك من فضل الله صدرت بها بشارتهم والمعنى
عند نام الصدق قد اتى النبى ص وصاحبه النبى ص مواطيا قلبه لسانه ووفد خول العمل الصالح
خلافا لقريه العدم **الَّذِينَ هُمْ فِى صَلٰوتِهِمْ خَاشِعُونَ** اى خاضعون متواضعون
منذللون لا يرفعون ابصارهم عن مواضع سجودهم ولا يلتفتون يمينا ولا شمالا لان الخشوع وظاهره ان
فى القلب وقد فسر الخشوع فى الصلوة خشية القلب والزام البصر موضع السجود وقال الشيخ
فى التبيان الخشوع فى الصلوة هو الخضوع بجمع الهمة لها والاعراض عما سواها التدبر ما يجرى فيها
من التكبير والتسبيح والتحميد لله وتلاوة القران وهو موقف الخاضع لربه الطالب
لمرضاته بطاعته وهو معنى حسن للخشوع ويؤيده ما روى ان النبى ص راى رجلا يعبث
بلحيته فى صلوته فقال اما انه لو خشع قلبه لخشعت جوارحه وبالجملة الاولى فى الخشوع ان يفرغ
قلبه بجمع همه لها والاعراض عما سواها فلا يكون ملحوظا لغير العباده والمعبود ويدخل فى
ذلك جميع ما ذكر من النظر الى موضع السجود حال القيام كما ذكره اصحابنا ويدل عليه رواية
زراره عن الباقر ع قال اذا قمت الى الصلوة فليكن نظرك الى موضع سجودك وفى حال القنوت
يكون نظره الى باطن كفيه بناء على ان القانت يجعل باطن كفه الى السماء والنظر الى السماء فى الصلوة
مكروه وفى رواية مسمع ان النبى ص نهى ان يغمض الرجل عينيه فى الصلوة فيعين ذلك النظر
الى باطن الكفين وفى حال الركوع النظر الى ما بين الرجلين لقول الباقر ع فى رواية زراره
عنك وليكن نظرك الى ما بين قدميك وروى حماد عنه ع غض البصر حال الركوع وحملها
الشيخ على رواية زراره فانه اذا نظر الى ما بين قدميه يتراءى للناظر انه غض بصره ويحتمل العمل
بكل منهما ويكون حال الركوع مخيرا بين الامرين وكذا يدخل فى الخشوع جميع ما ذكره الفقهاء
من المستحبات حال الصلوة كاستعمال الاعضاء على الوجه الذى امر به وترك المكروهات

من

ظاهره ان الخشوع فعل القلب والجوارح معا ص

وبقتضيه ان الخشوع فى اعمال الجوارح والقلب معا ص

لما قبل ان المسلمين كانوا يرفعون ابصارهم الى السماء فى صلوتهم وكان رسول الله صلى الله عليه وآله ينهاهم عن ذلك فلما نزلت هذه الآية تظاهروا وكان كل رجل منهم يغمض عينيه ص

كالعبث بلحيته وثيابه والالتفات عينا وشمالا والتخطي والتثاؤب والقرقعة ونحو ذلك مما اشتملت
عليه الروايات الواردة عن اصحابنا العصمة وتفصيل ذلك يعلم من محله وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ
مُعْرِضُونَ اى لا يعنيهم من القول والفعل كاللعب والهزل وما توجب المروة العار منه والطراحة
مُعْرِضُونَ لما بهم من الجد فى العباده الذى يشغلهم ذلك عن الالتفات اليه وهو ابلغ من الذين
لا يلهون من وجوه عديده هى جعل الجمله اسميه وبناء الحكم على الضمير والتعبير عنه بالاسم وتقديم
الصله عليه واقامة الاعراض مقام الترك ليدل على بعدهم عنه رأسا مباشرة وتسببا ومبالاة
وحضورا فان اصل الاعراض ان يكون فى غرض غير غرضه قال فى الكشاف لما وصفهم بالخشوع فى
الصلوة اتبعه الوصف بالاعراض عن اللغو ليجمع لهم الفعل والترك الشاقين على الانفس اللذين هما
قاعدتا بناء التكليف واعترضوا بان الخشوع فى الصلوة كان مشتملا على الفعل والترك وترك
اللغو ايضا اى مما لا يعنى مطلقا كان او تركا داخلا فيه فلعل ذكره ثانيا للتاكيد قلت فيه نظر
فان المراد انهم فى حال الصلوة خاشعون على الوجه المتقدم وحال عدم الصلوة معرضون عن
اللغو بمعنى ان جدهم فى العباده واستظار وقتها وتحصيل مقدماتها شاغل لهم عن ذلك بل عن
الالتفات اليه ولا شك ان هذا ليس بالنسبة الى الخشوع لانه تاكيد له وقد يستفاد منها الاحتياط
ترك اللغو فى غير وقت العباده حيث جعله من صفات المؤمنين بل مما يدخل فى الايمان اى كماله
بل قد يستفاد وجوبه حيث قارن بفعل الزكوة وترك الزنا فتامل وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكٰوةِ فٰاعِلُونَ
اما على تقدير مضاف اى فاعلون لاداتها او ان المراد بالزكوة هنا المصدر كما يقال فاعل الضرب
باضافة الفاعل الى الاحداث كما هو المتعارف وسيجى تمامه ثم انه تعالى وصفهم باوصاف اخر وارجع الى
وصفهم بالمحافظه على الصلوة بقوله وَالَّذِينَ هُمْ عَلىٰ صَلَوٰتِهِمْ يُحٰافِظُونَ اى يواظبون عليها
ويؤدونها فى اوقاتها من غير تقديم على الوقت ولا تاخير عنه وقال الشيخ فى ت فى تفسير اهل البيت
ان معناه الذين يحافظون على مواقيت الصلوة فيؤدونها فى اوقاتها ولا يؤخرونها حتى يخرج الوقت
ويؤيد ذلك ما رواه ابو اسامة زيد الشحام قال سالته عن قول الله عز وجل والذين هم عن صلوتهم
ساهون قال هو الترك لها والتوانى فيها ولكن روى يونس بن عمار عن الصادق قال سالته عن قوله تعالى
والذين هم عن صلوتهم ساهون اهى وسوسة الشيطان فقال لا كل يصيبه هذا ولكن يغفلها
ويدع ان يصلى فى اول وقتها وحينئذ يكمل جعل المحافظه فى الاية على الصلوة فى اول وقتها فتامل
وليس ذكر الصلوة وقع هنا مكررا من غير فائدة بل لا يرد فى كل موضع فائدة غير الاخرى قال فى

وهل الخشوع لهذا المعنى واجب فى الصلوة الظاهر من اصحابنا العدم وهو قول اكثر الفقهاء من العامه وذهب بعضهم الى وجوبه وقال نقل الغزالى فى فروض المذاهب انفصال من لم يخشع فى صلوته وعن الحسن كل سهو لا يحضر فيها القلب فهو الى المعصيه اسرع وعن ما ذر يسال ربه عز وجل ان ينيبه وشماله يستعيذ وعن الصادق الصلوة فالاستعاذة له وروى عن النبى صلى الله عليه وآله انه قال ان العبد ليصلى الصلوة لا يكتب له صدسها وعشرها وانما يكتب العبد من صلوته ما عقل منها وقد يستدل على هذا القول بعض الايات كقوله تعالى انما يتذكر اولوا الالباب والتدبر لا يتاتى بدون الحضور وهو جيد حسن على المعنى وقوله حتى يعلموا ما تقولون ترجى للسكران عن القرب لعدم العلم بما يقول وظاهر ان من كان كذلك موزعا وهمومه الدنيا غالبه عليه وقوله سبحانه لا تقربوا الصلوة بناء حجر به ولا مناجاة مع الغفله اصلا ونحو ذلك وقد تطمع النظر عن ذلك فلا شك ان الخشوع من شروط قبول الصلوة الذى يترتب عليه الثواب وان لم يكن من شروط الاجزاء وهو عدم وجوب القضاء فمع عدمه لا يترتب على تلك الصلوة اثر وبالجمله فالامر مشكل والعاقل لا يخفى عليه ما يحصل به المروج عن العهده

وليس ذكر الصلوة مكررا بل لانهما مختلفان اذ وصفوا اولا بالخشوع فى صلوتهم واخرا
بالمحافظه عليها وذلك ان لا يسهوا عنها ويؤدوها فى اوقاتها ويقيموا اركانها ويكملوا
نفوسهم بالاهتمام بها ومما ينبغى ان يتم بها اوصافها وايضا قد وحدت اولا ليفاد الخشوع
فى جنس الصلوة اى صلوة كانت وجمعت اخيرا ليفاد المحافظه على اعدادها وهى الصلوة
الخمس والوتر ذكرا الوتر لكونه واجبا عندنا والسنن المرتبه مع كل صلوة وصلوة الجمعه
والعيدين والاستسقاء والجنازه والخسوف والكسوف وصلوة الضحى والتهجد وصلوة
التسبيح وصلوة الحاجه وغيرها من النوافل ولا يخفى ان بعضها غير مستحب عندنا اُولٰٓئِكَ
اى الجامعون لهذه الاوصاف العظيمه والخصال الكريمه هُمُ الْوٰرِثُونَ الاحقاء بان يسموا
وراثا دون من عداهم لاجتماع الصفات الموجبه للارث فيهم والارث حقيقة ملك ما يتركه
الميت لمن بعده ممن هو اولى به فى حكم الله ثم شبه به فقيل فلان ورث علم فلان اى صار اليه
على الاستعاره الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ بيان لما يرثونه بعد ذكر مجمل فخامة وجزالة
والفردوس البستان الذى يجمع محاسن النبات وانواع الثمار وقيل هو البستان الذى
فيه الكرم وهل هو عربى او رومى معرب قولان والمراد به الجنة وقيل هو اسم لرياض
الجنة وقيل هو جنة مخصوصة من بين الجنان وقد اختلف فى معنى ارثهم فقيل انهم
يرثون من الكفار منازلهم التى كانت فوتوها على انفسهم فقد روى عنه انه قال ما منكم احد
الا وله منزل فى الجنه ومنزل فى النار فان مات على الضلال ورث منزله اهل الجنه وان مات على
الايمان ورث هو منزل اهل النار من الجنه وقيل ان معنى الميراث هنا انهم يصيرون الى الجنه
بعد الاحوال المتقدمه ومنتهى امرهم اليها كما ان مؤل امر الوارث الى صيرورة ما يرثه عنده
هُمْ فِيهٰا خٰالِدُونَ انث الضمير الراجع الى الفردوس لانها اسم للجنة على ما عرفت فليتنظر
بعين البصيرة فى ما حث عليه تعالى من امر الصلوة باتيانها على وجه الخشوع والخضوع والمحافظه
على اوقاتها على الوجه المتقدم وما وعد عليها من الفوز والنجاة فانك اذا نظرت الى كلامه تعالى وجدت
الاهتمام بشان الصلوة والحث عليها فى مواضع عديده على وجه لم يبلغ اليه شئ من الواجبات
غيرها وهو دليل على عظم قدرها عند الله تعالى وفى الحديث الصحيح عنهم عليهم السلام لم يتقرب العبد
بشئ بعد المعرفه افضل من الصلوة فيجب على المكلف الاهتمام بشانها كما اهتم تعالى بالحث
عليها والدعاء اليها النوع الثانى فى دلايل الصلوة الخمس واوقاتها وفيه ايات الاولى

أَقِمِ الصَّلٰوةَ اقامة الصلوة تعديل اركانها وحفظها من ان يقع فيها زيغ من اقام العود اذا قومه وعدله وقيل المواظبة عليها من قامت السوق اذا نفقت وتعطل عن البيع وقيل الشمر لا دائها من غير فتور ولا توان من قام بالامر واقامه اذا جد فيه وتجلد ضد قعد عن الامر وتقاعد وقيل المراد اداؤها وفعلها عبر عنه بالاقامة كالشمر لها على القيام لِدُلُوكِ الشَّمْسِ لزوالها اذ الدلوك الزوال كما قاله الجوهري وجماعة من اللغويين ماخوذ من الدلك لان الناظر اليها يدلك عينه لدفع شعاعها وبوذ ما روي عن النبي صلعم انه اتاه جبرئيل لدلوك الشمس حين زالت فصلى الظهر وقيل لغروبها وعليه جماعة وبه يرد قول الشاعر هذا مقام قدمي رباح غدوة حتى دلكت براح اي غربت وبراح اسم الشمس واللام للتوقيت مثلها في قوله لاثلث خلون إِلٰى غَسَقِ اللَّيْلِ اي ظهور الظلام يقال غسقت القرحة اذا انفجرت فظهر ما فيها وقال ابن عباس وقتاده هو بدو الليل وفي الصحاح الغاسق الليل اذا غاب الشفق وقيل غسق الليل شدة ظلمته وفي الغسق الظلمة وهو وقت صلوة العشاء وفي اخبارنا ما يدل على انه انتصاف الليل كما سيجيء انا ان حملنا الدلوك على الزوال كان في الاية دلالة على وجوب الصلوة الخمس باوقاتها اربع منها يعلم مما ذكر بناء على ان المراد بغسق الليل ظلمته الشديدة الحاصلة عند نصف الليل فيكون وقت الظهرين الى الغروب ووقت العشائين الى نصف الليل او ثلثه على الخلاف وقوله وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ اشارة الى صلوة الصبح وبقي تحديد الاوقات على الوجه المذكور معلوما من الاخبار ويؤيد ذلك ما في صحيحة زراره قال سالت اباجعفر عما فرض الله عز وجل من الصلوة فقال خمس صلوات في الليل والنهار فقلت فهل سماهن وبينهن في كتابه قال نعم قال الله تبارك وتعالى بنية اقم الصلوة لدلوك الشمس ودلوكها زوالها وفيما بين دلوك الشمس الى غسق الليل اربع صلوات سماهن الله وبينهن وغسق الليل هو انتصافه ثم قال وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهودا فهذه خامسة وما في رواية عبيد بن زراره عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل قال ان الله تعالى افترض اربع صلوات وقتها وقت دلوك الشمس الى انتصاف الليل منها صلوتان اول وقتهما من عند زوال الشمس الى غروب الشمس الا ان هذه قبل هذه ومنها صلوتان اول وقتهما من غروب الشمس الى انتصاف الليل الا ان هذه قبل هذه ونحوها من الاخبار وان حملنا الدلوك على الغروب كان في الاية دلالة على وجوب ثلاث صلوات باوقاتها العشائين وصلوة الفجر ويكون وجوب الظهرين باوقاتهما مستفادا من خارج الاية ولعل الاول والى الاشتهار الدلوك في الزوال وعدم

ظهور كونه للغروب والشمر غير صريح في كونه معناه بل يحتمل ارادة الزوال منه وما عرفت من الرواية عن الصادقين عليهما السلام ان الدلوك بمعنى الزوال وكفى بقولهما دلالة وقيل ان المراد بالصلوة هنا صلوة المغرب لكون الدلوك بمعنى الغروب والغسق بمعنى الظلمة وفيه ما تقدم وقال الحسن لدلوكها الظهر والعصر وغسقها صلوة الليل صلوة المغرب والعشاء الاخرة كما يقول من ذلك الوقت الى هذا الوقت على ما بين لك من حال الصلوات الاربع ثم صلوة الفجر انفردت بالذكر قال الشيخ في التهذيب واستدل قوم بهذه الاية على ان وقت الاولى موسع الى الغروب لانه اوجب اقامة الصلوة من وقت دلوك الشمس الى وقت غسق الليل وذلك يقتضي ان ما بينهما وقت ثم قال وهذا ليس بشئ لان من قال ان الدلوك هو الغروب لا دلالة لها فيها اذ هو يقول انه يجب اقامة المغرب من عند الوقت المعين الى وقت اختلاط الظلام الذي هو غروب الشفق وما بين ذلك وقت للمغرب ومن قال الدلوك هو الزوال يمكنه ان يقول المراد بالاية البيان لوجوب صلوات الخمس على ما ذكره الحسن بيان وقت صلوة واحد فلا دلالة في الاية انتهى كلامه ويمكن ان يقال الاية اقتضت كون وقت الصلوات الاربع من الدلوك بمعنى الزوال الى غسق الليل فان الى لانتهاء الغاية الا ان الظهر والعصر اشتركا في الوقت من الزوال الى الغروب والمغرب والعشاء الاخرة اشتركا في الوقت من المغرب الى الغسق بمعنى نصف الليل وافرد صلوة الفجر بالذكر في قوله وقرآن الفجر ويؤيد دلالة الاية على ذلك الروايتان المتقدمتان فانهما دلتا على ذلك مع اعتبار سندهما والى هذا ذهب السيد المرتضى ره في اوقات الصلوة ناقلا عن الاصحاب من غير تعيين وهو الظاهر من كلام ابن بابويه لا يقال ضرورة الترتيب تقتضي اختصاص اول الوقت بمقدار فعل الصلوة بالاولى واخره بذلك المقدار بالاخيرة فاستفيد الاختصاص منها ويؤيدها مرسلة داود بن فرقد عن الصادق عليه السلام اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتى يمضي مقدار ما يصلي اربع ركعات فاذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر وبقي وقت العصر لانا نقول لا نسلم دلالة الاية على ذلك بل هي مجملة فيه مع امكان المناقشة في الاحتمال نظرا الى عدم معلومية اخر الوقت منها لتلزم الاختصاص المذكور سلمنا الاحتمال لكن بعد ورود الرواية السابقة بذلك يتعين حملها عليه ورواية داود مرسلة لا تعارضها فتامل فيه ولعل التعبير بقران الفجر في صلوة الصبح نظرا الى وجوب القراءة فيها فهي من باب تسمية الكل باسم جزئه كما سميت ركوعا وسجودا قال الزجاج ان في قوله وقرآن الفجر فائدة عظيمة في انها تدل على ان الصلوة لا يكون الا بقراءة وقد يقال ان فسر

قران الفجر بصلوة الصبح لم يكن فيها دلالة على وجوب القراءة اذ يجوز ان لا اطلاق ويجوز ان يبنا على
كون القراءة مستدركة فيها فان مثل ذلك كاف في صحة الاطلاق وان فسرت بقراءة صلوة الفجر
كان فيها دلالة على الوجوب نظرا الى تعلق الامر بها فامتها وح فيكون اثبات القول بوجوب القراءة
في باقي الصلوات لعدم القائل بالفصل ثم انه اشار الى بيان فضيلة صلوة الفجر بقوله ان قرآن
الفجر كان مشهودا اشتهد ملائكة الليل والنهار هذا ان فعلت في اول وقتها فيكون فيه اشارة
الى الحث على فعلها في اول الوقت وبه يبطل قول من يذهب الى ان وقتها ليس الا الاخر كالحنفية وهو
قولهم في جميع الصلوات الواجبة فعندهم ان من فعل الصلوة في اول وقتها فهو مقدم لها
ويكون نفلا مجزيا عن الفرض مستدلين على ذلك بان المكلف مخير قبل وقت المضيق بين
الفعل والترك والتخيير ينافي الوجوب بخلاف وقت المضيق فانه يتعين فيه الفعل مضيقا ولا يخفى
انه خروج عن النص بالهوى مع ان دليلهم اوهى من بيت العنكبوت وقد بسطنا الكلام معهم
في اصول الفقه وقيل ان المراد بكونه مشهودا انه من حقه ان يشهد الجم الغفير للصلوة جماعة
ورد بما قيل وجوه اخر ومن الليل فتهجد به نافلة لك تهجد ترك الهجود اى النوم للصلوة من هجد
تهجد هجودا فهو هاجد اذا نام وقال المبرد التهجد عند اهل اللغة السهر للصلوة او لذكر الله فاذا
سهر للصلوة او لذكر الله قيل تهجد واذا اراد النوم قيل هجدت والضمير المجرور للقرآن نافلة
لك اى فريضة زايدة لك على الصلوات الخمس المفروضة فان النفل بمعنى الزيادة فيكون من خواصه
او فضيلة لك لاختصاص وجوبها بك وقيل ان المراد بالنافلة معناها وكانت واجبة عليه
ونسخ وجوبها هذه الاية وقيل ان معناه فضيلة لك وكفارة لغيرك فان كل انسان يخاف ان
لا يقبل فرضه فيكون نفله كفارة والنبي صلعم لا يحتاج الى الكفارة وقيل معناه نافلة لك ولغيرك
وانما اختصه بالخطاب لما في ذلك من رد دعاء الغير للاقتداء به والحث على الاستنان بسنته صلعم عسى
ان يبعثك ربك مقاما محمودا انتصابه على الظرف باضمار فعل اى فيقيمك مقاما محمودا او
يتضمن يبعثك معناه ويجوز على الحال بمعنى يبعثك ذا مقام محمود يحمد القائم فيه وكل
من عرفه وهو مطلوب في كل مقام يتضمن كرامته والمشهور انه مقام الشفاعة بل قال في ان كاد جمع
المفسرون على ان المقام المحمود هو مقام الشفاعة وهو المقام الذي يشفع فيه للناس ويؤيده
ما رواه العامة عن ابي هريرة انه صلعم قال هو المقام الذي اشفع فيه لامتي وكاشعار بان الناس يحمدونه
لقيامه فيه وما ذا الا لمقام الشفاعة اللهم ارزقنا شفاعته يوم القيمة واحشرنا في زمرة اهل بيته الكرام

الثانية

الثانية اقم الصلوة طرفي النهار غدوة وعشية بمعنى صلوة الفجر والمغرب في قول ابن عباس
وجماعة وقال الزجاج بمعنى الغداة والظهر والعصر وبه قال اجماعه واحتمل الشيخ في
ان يراد به صلوة الفجر والعصر لان طرفي الشيء من الشيء وصلوة المغرب ليست
من النهار فلا تكون داخلة في احد طرفيه وانتصابه على الظرفية وزلفا من الليل
ساعات منه قريبة من النهار من ازلف اذا قرب جمع زلف واحتمل الشيخ في ان يكون
جمع زليف مثل قريب وقريف فان اريد بطرفي النهار صلوة الفجر والمغرب كان المراد بزلف الليل
صلوة العشآء الاخرة وهو قول ابن عباس وجماعة فتكون الاية مشتملة على ثلث صلوات
باوقاتها وهذا القول مروي في الصحيح عن زرارة قال سالت ابا جعفر عليه السلم عما فرض الله عز وجل
من الصلوات فقال اخمس صلوات الى الحان قال وقال تعالى في ذلك اقم الصلوة طرفي النهار فطرفا
المغرب والغداة وزلفا من الليل هي صلوة العشآء الاخرة الحديث وعلى هذا يكون
ترك الظهر والعصر في الاية لاحد امرين اما الظهور هما في انهما صلوة النهار فكانه قال اقم
الصلوة طرفي النهار مع المعروف من صلوة النهار واما لانهما مذكوران على التبع للطرفين
الاخيرين لانهما بعد الزوال فهما اقرب اليهما وقد قال تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق
الليل ودلوك الشمس زوالها وان اريد بطرفي النهار الغدوة والعشية اى صلوة الصبح
والعصر وزلفا من الليل صلوة المغرب والعشآء كان في الاية دلالة على وجوب اربع صلوات
باوقاتها ويكون ترك الظهر في الاية لما تقدم من الوجهين وان اريد بطرفي النهار صلوة
الصبح والظهر والعصر وزلفا من الليل صلوة المغرب والعشآء الاخرة كما هو قول الزجاج وجماعة
كان في الاية دلالة على وجوب الصلوات الخمس باوقاتها ويحتمل وجها اخر وهو ان يراد بالنهار
ما بين الفجر الثاني وذهاب الشفق المغربي لاطلاق النهار على مثله عرفا وان المراد بطرفي النهار
نصف النهار وصلوة الفجر في النصف الاول وباقي الصلوات الفرايض في النصف الثاني فيكون فيه
دلالة على وجوب الصلوات الخمس لكون الدلالة على استمرار وقت العشاءين الى نصف الليل وثلثه
يكون من خارج ويكون قوله وزلفا من الليل اى قربا من الليل بمعنى طاعات يتقرب بها في بعض الليل
اشارة الى نافلة الليل المشهورة وح فيكون زلفا معطوفة على الصلوة اى اقم الصلوة الواجبة واقم
زلفا من الليل على معنى واقم صلوات يتقرب بها الى الله عز وجل ويمكن الاستدلال بالاية على كل من
الوجوه على اتساع وقت الصلوة الظهرين نحو ما تقدم فتامل ان الحسنات يذهبن السيئات

اى كفرتها والمراد ان الصلوات الخمس تكفر ما بينها من الذنوب لانه عرف الحسنات بالالف واللام وقد تقدم ذكر الصلوة فيكون هو المراد ونقله فى البيان عن ابن عباس واكثر المفسرين والمعنى ان الصلوة تذهب بالمعصية على وجه التكفير اذا كانت المعصية صغيرة ويؤيد ما فى الحديث ان من الصلوة الى الصلوة كفارة ما بينهما ما اجتنب الكبائر وفى رواية الحرة الثمالى عن احدهما ع فى حديث طويل عن على ع قال سمعت حبيبى رسول الله ص يقول ان جبرئيل ع اتانى فى كتاب الله اقم الصلوة طرفى النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات والذى بعثنى بالحق بشيرا ونذيرا ان احدكم ليقوم فى وضوئه فتساقط من جوارحه الذنوب فاذا استقبل الله بوجهه وقلبه لم ينفتل وعليه من ذنوبه شئ كيوم ولدته امه فان اصاب شيئا بين الصلوتين كان له مثل ذلك حتى عد الصلوات الخمس ثم قال يا على انما منزلة الصلوات الخمس لامتى كنهر جار على باب احدكم فما يظن احدكم لو كان فى جسده درن ثم اغتسل فى ذلك النهر خمس مرات كان يبقى فى جسده درن فكذلك والله الصلوات الخمس لامتى وقيل ان المراد بالحسنات التوبة فانها تذهب السيئات اى تسقط عقابها اذ لا خلاف فى ان العقاب يسقط عند التوبة كما قاله الشيخ فى ن والطبرسى فى البيان وقيل ان الدوام على فعل الحسنات يدعو الى ترك السيئات فكانها تذهبها ذلك اشارة الى قوله فاستقم فيما بعد ذكرى للذاكرين عظة للمتعظين حيث علموا ان تذكرهم الله سبب الذكر الله اياهم وقيل انه اشارة الى القرآن وكفى به عظة لمن اتعظ وقال الشيخ فى البيان يعنى ما ذكره من قوله ان الحسنات يذهبن السيئات يتذكر به من يتذكر ويتفكر فيه الثالثة فسبحان الله خبر فى معنى الامر تنزيه الله تعالى والثناء عليه فى هذه الاوقات التى يظهر فيها قدرته ويتجدد فيها نعمه حين تمسون وحين تصبحون الامساء الدخول فى المساء والاصباح الدخول فى الصباح واثار القدرة فيهما ظاهرة فان المساء وقت زوال النور الكامل فى جميع الافاق فى زمان يسير والصباح وقت انتشار النور فيها فى زمان يسير ايضا وله الحمد فى السموات والارض اى هو المستحق لحمدهما لانعامه عليهم اى على اهل السموات والارض اى يحمده فكانها جملة معترضة كما قاله فى الكشاف وعشيا معطوف على حين تمسون اى وفى العشى وترك لفظ الحين منه لعدم محل الفعل منه وحين تظهرون تدخلون فى الظهيرة وهى نصف النهار ويجدد النعمة فى هذين الوقتين اكثر كما ان ظهور القدرة والعظمة فى الوقتين الاولين اظهر فى الاية دلالة على رجحان تسبيح فى هذه الاوقات وعلى هذا فيمكن الاستدلال بها على وجوب التسبيح فى ركوع الصلوة وسجودها بالاستدلال المشهور اذ الظاهر ان المراد بالتسبيح الذكر المخصوص غير الصلوة وح فيثبت الوجوب فيما والاستحباب فيما عداها ويؤيد ما روى عنه ص من ترك الكمال

لم يقفز الا وفى فليقل سبحان الله حين تمسون الاية وعنه ص من قال حين يصبح فسبحان الله حين تمسون الى قوله وكذلك تخرجون ادرك ما فاته فى ليلته ومن قاله حين يمسى ادرك ما فاته فى يومه وقيل ان المراد بالتسبيح الصلوة وان الاية تشتمل على ذكر الصلوات الخمس باوقاتها ويؤيد ما روى عن ابن عباس انه سئل اهل تجد الصلوات الخمس فى القران قال نعم وقرا هذه الاية فالتسبيح حين تمسون صلوة المغرب والعشاء الاخرة وحين تصبحون صلوة الفجر وعشيا صلوة العصر وحين تظهرون صلوة الظهر ورجح الطبرسى فى البيان هذا القول ثم قال وانما خص صلوة الليل باسم التسبيح وصلوة النهار باسم الحمد لان الانسان فى النهار متقلب فى احواله يوجب حمد الله عليها وفى الليل على احوال يوجب تنزيه الله تعالى من الاسوآء فيها فلذلك صار الحمد بالنهار اخص فسميت به صلوة النهار والتسبيح بالليل اخص فسميت به صلوة الليل وفيه نظر لاقتضائه عطف عشيا وحين تظهرون على السموات وهو غير مناسب مع ان ثبوت الصلوة على الوجه المذكور فى السموات غير معلوم فالاولى جعل التسبيح وحده كناية عن الصلوة ويكون جملة وله الحمد اعتراضية وعشيا معطوف على حين تمسون كما اشرنا سابقا اليه لا يقال يمكن ان يحتج بهذه الاية على اختصاص الوجوب فى الصلوات باول الوقت على التضييق لتقييد الوجوب الحينية المتحققة بالدخول فى المساء والصباح لانا نقول الحينية اشارة الى اول الوقت والتوسعة يعلم من غيرها من الايات والاخبار الرابعة فاصبر على ما يقولون من كفرهم بتوحيد الله وجحدهم لنبوتك واذاهم اياك بكلام يسمعونك اياه ويثقل عليك وسبح بحمد ربك اى وصل واثن حامدا لربك على هدايته وتوفيقه قبل طلوع الشمس اشارة الى صلوة الفجر وقبل غروبها اشارة الى العصر وحدها ويحتمل ان يراد به الظهر والعصر لانهما فى النصف الاخير ومن اناء الليل وهى ساعاته واحدها انى فسبح وهى اشارة الى صلوة المغرب والعشاء الاخرة وانما قدم الزمان على الفعل لاختصاصه بمزيد الفضل فان القلب فيه اجمع والنفس فيه اميل الى الاستراحة فكانت العبادة فيه احمز ولذلك قال تعالى ان ناشئة الليل هى اشد وطئا واقوم قيلا واطراف النهار يحتمل ان يكون اشارة الى صلوة الظهر وحدها فانها نهاية النصف الاول من النهار وبداية النصف الاخير وجمعه باعتبار طرفى النصفين فانهما اربعة اوقات اولان النهار جنس فكانه قال اطراف كل نهار ويحتمل ان يكون اشارة الى صلوتى الصبح والمغرب كررهما ارادة للاختصاص بمزيد الفضل ومجيئه بلفظ الجمع لا مرا الالتباس كقوله وقد صغت قلوبكما ويحتمل ان يكون اشارة الى التطوع فى اثناء

النهار لعلك ترضى اى بحج فى هذه الاوقات لكى ترضى بما يعطيك الله من الثواب ومن ختم التاء
اراد لكى تفعل معك من الثواب ما ترضى معه وقيل لكى ترضى بالشفاعة والمعانى متقاربة
لانه اذا رضى الله تعالى النبى صلعم فقد رضى ويستدل بظاهر الاية على توسعة وقت الفجر والظهر بين
وعدم اختصاصها باول الوقت كما ذهب اليه الشيخ فى بعض كتبه حيث حكم بان اول وقت صلوة الفجر
الى الاسفار والتنوير وفى الظهر الى ان يصير ظل كل شئ مثله ونحوه لانه تعالى حكم باستداد الصبح
الى طلوع الشمس وبامتداد الظهر الى قبل الغروب وهو المراد من التوسعة ويحتمل ان يراد من التسبيح
فيهما ما هو المتبادر منه اى التنزيه والمراد تنزيه الله تعالى عن الشرك وسائر ما ينسبونه اليه من
النقايص حامدا له على ما ميزك بالهدى فى هذه الاوقات معترفا بانه المولى للنعم كلها وعلى هذا
فتسقط الدلالة على ما ذكر الخامسة وسبح بحمد ربك اى نزهه عما لا يليق به وعن الوصف
التشبيه حامدا له على ما انعم عليك ويحتمل ان يراد به الصلوة فى الاوقات المخصوصة سماها تسبيحا
لان الصلوة تشتمل على التسبيح قبل طلوع الشمس اى صلوة الفجر وقبل الغروب اى صلوة العصر
وقبل الظهر والعصر ومن الليل فسبحه اى المغرب والعشآء الاخرة وتاخير الفعل المزيد للاختصاص
كما تقدم ويويده الاول ما روى عن ابى عبد الله عم انه سئل عن قوله تعم وسبح بحمد ربك قبل طلوع
الشمس وقبل الغروب فقال يقول حين يصبح وحين يمسى عشر مرات لا اله الا الله وحده لا شريك له
له الملك وله الحمد يحيى ويميت وهو على كل شئ قدير واد بار السجود قيل المراد به النوافل بعد المكتوبة
وعن على عليه السلم الركعتان بعد المغرب وروى العامة عن النبى صلعم انه قال من صلى بعد المغرب قبل ان يتكلم
كتب صلوته فى عليين ومثلها موجودة فى طرقنا ايضا والمراد قبل ان يتكلم بكلام اجنبى لا بمثل
التعقيب وبذلك فسر فى الرواية الصحيحة وقيل المراد به التسبيح فى اعقاب الصلوة مرادبن الصلوة
اذا انقضت اى فى وقت انقضآء السجود كقولهم اتيتك خفوق النجم اى وقته والسجود مما يعبر عن
الصلوة ويقرب من هذه الاية ما فى سورة الطور وسبح بحمد ربك حين تقوم من اى مكان قمت او
من منامك او حين تقوم الى الصلوة المفروضة فتقول سبحانك اللهم وبحمدك او حين تقوم من
مجلسك فقل سبحانك اللهم وبحمدك لا اله الا انت فاغفر لى وتب على وقد روى مرفوعا انه كفارة
المجلس وعن على عم من احب ان يكتال بالمكيال الاوفى فليكن اخر كلامه من مجلس سبحان ربك
رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وقيل المراد اذكر الله بلسانك
حين تقوم الى الصلوة الى ان تدخل فى الصلوة وقيل المراد وصل يا مربك حين تقوم من مقامك

او المراد صلوة ركعتين قبل الفجر ومن الليل فسبحه قيل المراد صلوة الليل وروى عن زراره وحمران ومحمد
بن مسلم عن الصادقين عم فى هذه الاية قالا ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقوم من الليل
ثلث مرات فينظر فى افاق السمآء فيقرا خمس ايات من ال عمران وهى ان فى خلق السموات والارض
الى قوله انك لا تخلف الميعاد ثم يفتتح صلوة الليل الحديث وقيل ان المراد صلوة المغرب والعشآء
الاخرة وادبار النجوم يعنى الركعتين الركعتين قبل صلوة الفجر المفروضة وهو المروى عنهم عم
ايضا وذلك حين تدبر النجوم اى تغيب لضوء الصبح وقيل يعنى صلوة الفجر المفروضة وقيل المعنى لا تغفل
عن ذكر ربك صباحا ومسآء بل نزهه فى جميع احوالك ليلا ونهارا فانه لا يغفل عنك وعن حفظك
النوع الثالث فى القبلة وفيه ايات الاولى قد نرى فقد نعلم تقلب وجهك فى السمآء اى تردده
فى جهة السمآء تطلعا للوحى فانه صلعم كان يتوقع من الله تعالى ان يحوله من بيت المقدس الى الكعبة لانها
كانت قبلة ابيه ابرهيم عم وقبلة ابائه واقدم القبلتين وادعى لمتابعة العرب الى ملته فانهم كانوا
يحبون الكعبة ويعظمونها غاية التعظيم ولمخالفة اليهود فانهم كانوا يقولون بخالفنا محمد
فى ديننا ويتبع قبلتنا وانما الرسيال الله تعم ذلك لانه لا يجوز للانبيآء ان يسالوا الله شيئا
من غير ان يؤذن لهم فيه اذ قد لا يكون مصلحة فلا يجابون الى ذلك فيكون فتنة لقومهم فلنولينك
قبلة فلنمكننك من استقبالها من قولك وليته كذا اذا صيرته واليا له فتملكنا منا وفلجعلنك
تلى جهتها ترضاها اى تريدها وتحبها وتشتوقا اليها لاغراضك الصحيحة التى وعدت فى نفسك
ووافقت فى ذلك مشيئة الله تعم وحكمته فول وجهك شطر المسجد الحرام اى صرف وجهك او
حول نفسك لان وجه الشئ نفسه نحو المسجد الحرام تلقآء قال الشاعر وقد اظلكم من شطر ثغركم
هول اظلم تغشاكم قطعا اى من نحوه وقيل الشطر فى الاصل لما انفصل من الشئ من شطر اذا انفصل
ودار شطور اى منفصلة عن الدور ثم استعمل لجانبه ولما ينفصل كالقطر وقيل الشطر النصف
وهو بعيد هنا والحرام المحرم فيه القتال او الممنوع عن الظلمة ان يتعرضوا فيه ثم اشار الى وجوب
ذلك على كل مكلف فى كل مكان بقوله وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره اى ايما كنتم
من الارض فى بر او بحر جبل او سهل فان الواجب عليكم التوجه الى نحو المسجد الحرام وليه يجب التوجه
الى الكعبة لان هذا الحكم بالنسبة الى البعيد وذلك لان الاية الكريمة نزلت فى المدينة ولا ريب ان
استقبال العين من البعيد حرج عظيم قال فى قد وذكر المسجد الحرام دون الكعبة دليل على
ان الواجب مراعاة الجهة دون العين واعترضه صاحب الكشف بان هذا القول على مراعاة العين اظ

فان من يقول بمراعاة الجهة لا يذهب الى ان الجهة هي المسجد الحرام ومن يقول بمراعاة العين يجعل التوجه
الى عين المسجد الحرام متوجها الى عين الكعبة كالدوائر حول نقطة تتسع كلما بعدت عنها مع انها لا
تخرج عن المحاذاة للعين قلت مراد صاحب ان التعبير بجهة المسجد الحرام دون جهة البيت صريح في
اعتبار الجهة دون العين بخلاف التعبير بجهة البيت فانه قد يذهب الى ان المراد استقبال عينه وان كان
في التعبير بجهة البيت كذلك على اعتبار الجهة ايضا الا ان الاول صريح في الكلية بالنسبة الى الاخير ثم ان ما ذكره
من ان المحاذاة للشيء مع البعد لا يخرج عن محاذاة عينه كلام ظاهري لا تحقيقي والتحقيق ان المحاذاة للحرم
الصغير اذا كان المحاذي نزر آنذا عن مقداره لا يكون الى عينه والا وهم ذلك كما في محاذاة القوم للحرم الصغير
عن مقدارهم فانا لو فرضنا خطوطا خارجة عن مواقفهم على التوازي فانها لا تلتقي ابدا وان خرجت الى غير
النهاية وح فالواقع على الحرم المقابل منها مقدار وسعة من القوم لا الجميع والا لزم خروج الخطوط
عن التوازي هذا لمخلف وتمثيله بالدوائر للتسعة لا ينطبق هنا بالنسبة الى الجهة الواحدة فتامل وبالجملة بعد
اعتبار الجهة وايجاب الاستقبال بالبهائم المحسوسة اريد من المسجد الحرام الحرم نفسه تعبيرا عن الشيء بأشرف
اجزائه او البيت وعلى هذا يتم ما ذهب اليه اكثر الاصحاب من ان الواجب على البعيد استقبال الجهة كما هو الظاهر
من الشط وبين النصوص الواردة في علامة قبلة العراق للبعيد لدلالتها على ذلك لظهور اتساع خطة
الاقليم عن سعة الحرم وعلى هذا فلا يرد الاشكال في صحة صلوة الصف المستطيل الذي يخرج عن سمت
الكعبة او سمت الحرم وقال الشيخ وجماعة من الاصحاب ان الكعبة قبلة لمن في المسجد والمسجد قبلة لمن في الحرم
والحرم قبلة لمن خرج عنه حتى ادعى الشيخ عليه الاجماع ويدل عليه بعض الاخبار عن الرضا ونقله في فقه من
عباس ثم قال وهو موافق لما قاله اصحابنا ان الحرم قبلة لمن نأى عن الحرم من اهل الآفاق انتهى ولعل
نسبته الى اصحابنا نظرا الى دعوى الشيخ الاجماع عليه وفيه نظر فان الاجماع لا يتحقق مع مخالفة جماعة من
اعيان العلماء كالمرتضى وابن الجنيد وغيرهما من المتقدمين واكثر المتاخرين ان لم يكن جميعهم والروايات
ضعيفة وفي بعضها الارسال مع ان الحكم بان الحرم نفسه قبلة من خرج عنه يوجب بطلان صلوة اهل
الاقليم الواحد واتساع لظهور اتساع خطة الاقليم عن سعة الحرم ظهورا واضحا مما لا يعتريه شبهة
فكيف يصح صلوة اهل الاقليم الواحد كالعراق بعلامة واحدة الا ان يراد بجهة الحرم كما قاله بعض
الاصحاب وح فنقل فائدة الخلاف بين القولين هذا وقد اختلف عبارات الاصحاب في تحقيق معنى الجهة
التي هي قبلة البعيد اختلافا فاحشا فقال العلامة في التذكرة جهة الكعبة هي ما يظن انه الكعبة حتى لو ظن
خروجه عنها لو بعض وهذا التفسير مع فساد عبارته يستلزم بطلان صلوة بعض الصف المستطيل

الذي يبطؤ على مقدار الكعبة للقطع بخروج بعضه عنها فضلا عن ظن كل واحد انه مستقبل الكعبة
فان قيل القطع بخروج بعضه متعلق بالمجموع على الاشاعة لا على التعيين فلا ينافيه ظن كل واحد
على التعيين انه مستقبل الكعبة قلنا الظن لا بد من استناده الى امارة معتبرة بحيث يجوز الركون
اليها شرعا وهذا القطع ينافيه على ان العلامات المنصوبة من الشارع للقبلة يوجب امتثالها ظن
صحة الصلوة وان لم يحصل بالبال كون ذلك الى نفس الكعبة وح فان كان امتثالها غير كاف لزم
تاخير البيان عن وقت الحاجة وان كان كافيا لم يكن ظن ذلك معتبرا وقال المحقق في المعتبر بعد نصوص
بالجهة التي هي الكعبة لا نفس البنية وذلك متسع يمكن ان يوازي كل مصل وهو اجود مما
سبق الا انه غير تام لانه ان اراد السمت بالمعنى اللغوي ورد الصف المستطيل وصلوة اهل الاقليم
بعلامة واحدة وان اراد المعنى الاصطلاحي اي خط يخرج من وجه المصلي الى الكعبة او نقطة من
دائرة الافق اذا واجهها الانسان كان مواجها للكعبة فظاهر ان مثل ذلك امر ضيق يتوقف على مقدمات
دقيقة لا يكلف بها كل احد والنصوص دالة على ما هو اوسع من ذلك وفي الذكرى المراد بالجهة
السمت الذي يظن كون الكعبة فيه لا مطلق الجهة كما قال بعض العامة ان الجنوب قبلة لاهل الشام
وبالعكس والمشرق قبلة لاهل المغرب وبالعكس لانا نفيق الخروج هنا من القبلة وهو قريب
من تعريف المعتبر غير انه اتفق ظن كون الكعبة في السمت والذي يظهر من كلامه في الرد على المخالف
ان المراد بالسمت جهة مخصوصة اضيق من الجهات الاربع بحيث يظن كون الكعبة فيها لا السمت بعينه
ومعنى كون الكعبة في تلك الجهة اشتمال الجهة عليها وان كانت اوسع منها بكثير بحيث لا يقطع
في جزء من الجهة المذكورة بخروج الكعبة منه على القطع وهذا اجود التعريفات وقال البعض هم
جهة الكعبة التي هي القبلة للناي هي خط مستقيم يخرج من المشرق الى المغرب الاعتداليين
ويمر بسطح الكعبة فالمصلي ح يفرض من نظره خطا يخرج الى ذلك الخط فاذا وقع على زاوية قائمة
فذلك هو الاستقبال وان كان على حادة ومنفرجة فهو الى ما بين المشرق والمغرب وهو مخصوص
بجهة العراق وبعد الشيخ على الا انه اتى بتعريف يشمل جميع البلاد فقال المراد بالجهة ما يساوت
الكعبة من جانبيها بحيث لو خرج خط مستقيم عن موقف المستقبل تلقاء وجهه ووقع على خط
جهة الكعبة بالاستقامة بحيث يحدث عن جنبيه زاويتان قائمتان فلو وقع الخط الخارج جهة الكعبة وموقف المصلي عليه لاصم
بالاستقامة بحيث يكون احدى الزاويتين حادة والاخرى منفرجة لم يكن مستقبلا لجهة الكعبة
ولا يخفى ما فيهما من الفساد لاستلزامهما بطلان الصلوة بالانتقال اليسير الخارج عن القبلة

على ذلك التقدير وعلى كل حال فالذي يظهر ان امر القبلة اوسع من ذلك ويؤيد النصوص
الواردة في القبلة كرواية محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام قال سالته عن القبلة قال ضع الجدي على
قفاك وصل ورواية ابن ابي يعفور قال قال رجل للصادق عليه السلام اكون في السفر ولا اهتدي الى القبلة بالليل فقال
اتعرف الكوكب الذي يقال له الجدي قلت نعم فقال اجعله على عينك واذا كنت في طريق الحج فاجعله بين
كتفيك ولا يخفى ان التوسعة ظاهرة منهما ويؤيد ايضا بعض الاخبار الصحيحة من قولهم عليهم السلام
بين المغرب والمشرق قبلة ونحوه وقوله تعالى ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ولا يمكن
ان يقال ان ترك البيان في ذلك اعتماد على علم اهل الطيبة فان مثل ذلك غير معهود من الشارع
في شيء من الاحكام وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ قيل الضمير لهم خاصة وقيل لاهل الكتاب عامة اليهود والنصارى
لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ اي يعلمون ان تحويل القبلة الى الكعبة حق من ربهم من امور ربهم وانما علموا ذلك
لانه كان في بشارة الانبياء لهم انه يكون نبي من صفاته انه يصلي الى القبلتين ولم يعثروا فيما بايديهم
لكثرة عنادهم وعدم انقيادهم الى الحق وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ وعد ووعيد للفريقين وهذه
الاية ناسخة لفرض التوجه الى بيت المقدس قال ابن عباس اول ما نسخ من القرآن فيما ذكر لنا شان القبلة
وقال قتادة نسخ هذه الاية ما قبلها وقال جعفر بن مبشر هذا مما نسخ من السنة بالقرآن وهذا
هو الاقوى لانه ليس في القرآن ما يدل على التعبد بالتوجه الى بيت المقدس وقيل انها ناسخة لقوله
ولله المشرق والمغرب وسيجيء هذا وقد اختلف الناس في صلوة النبي صلى الله عليه وآله الى بيت المقدس فقال قوم
كان صلى الله عليه وآله يصلي بمكة الى الكعبة فلما هاجر الى المدينة امره الله تعالى ان يصلي الى بيت المقدس ثم اعيد الى
الكعبة وقال قوم كان يصلي بمكة الى بيت المقدس الا انه كان يجعل الكعبة بينه وبينها او لا يصلي
في غير المكان الذي يمكنه هذا فيه وقال قوم بل كان يصلي بمكة وبعد قدومه المدينة الى بيت المقدس
ولم يكن عليه ان يجعل الكعبة بينه وبينها ثم امره الله تعالى بالتوجه الى الكعبة وهل كانت صلوته الى
بيت المقدس قبل ذلك على الوجوب قيل نعم وقيل كان له ان يتوجه حيث شاء ولكن اختار التوجه الى
بيت المقدس وسيجيء والله اعلم بحقيقة الحال الثانية وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يريد بهما ما لحيط الارض
فان الارض منقسمة الى المشرق اي النصف الذي فيه محل طلوع الشمس والى المغرب اي النصف الذي
فيه محل غروبها فلا الارض كلها لا يختص به مكان دون مكان فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا افعل شرط حذف نونه
بالجزم واين المكان وما زائدة والمعنى في اي مكان فعلتم التولية بمعنى تولية وجوهكم شطر المسجد
الحرام بدليل قوله فولوا وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره كما تقدم فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ

اي جهته التي امر بها فان امكان التولية لا تختص مسجدا او مكانا والمراد انكم اذا منعتم ان تصلوا
في المسجد الحرام او بيت المقدس كما فهم ذلك من الاية السابقة على هذه وهي قوله ومن اظلم
الاية فقد جعلت لكم الارض مسجدا فصلوا في اي بقعة واي جزء منها اردتم فان الكل لله و
التوجه الى شطر المسجد الحرام غير مخصوص بمكان دون مكان بل هو ممكن في كل مكان وبذلك
يندفع عنهم من يتوهم عدم امكان التوجه الى جهة واحدة من مرجع الامكنة كذا في قوله ولم يتعرض
لحكاية الشيخ في ان المنع في الاية السابقة بل نقل عن الجبائي انه رد على اليهود حيث انكروا تحويل القبلة
الى الكعبة وقال ليس هو تعالى في جهة دون جهة كما تقول المشبهة ثم قوى هذا القول فعلى هذا لا يكون
الاية منسوخة ولا مخصوصة بحال الضرورة ولا بالنوافل مطلقا او حال السفر وقيل انها منسوخة
لان المسلمين كان لهم التوجه حيث شاءوا في صلوتهم وتوجه النبي صلى الله عليه وآله الى بيت المقدس كان باختياره
والا فكان لهم ان يتوجه حيث شاءوا كما قاله الشيخ في ن وفي ذلك الاية نزلت ثم نسخ بقوله وحيث ما كنتم
فولوا وجوهكم شطره وقيل انها مخصوصة بالنوافل اذا صليت على الراحلة فانها تصلي حيث ما توجهت حال
السفر واما الفرائض فلا تصلى الا الى القبلة لقوله تعالى فولوا وجوهكم شطره قال في البيان وهذا هو
المروي عن ائمتنا عليهم السلام وقالوا صلى رسول الله صلى الله عليه وآله ايماء على الراحلة حيث ما توجهت به حيث خرج الى
خيبر وحين رجع من مكة وجعل الكعبة الى ظهره وقيل انها مخصوصة بحالة الحيرة والضرورة روى عن
جابر انه قال بعث النبي صلى الله عليه وآله سرية كنت فيها واصابتنا ظلمة فلم نعرف القبلة فقال طائفة منا قد عرفنا القبلة
هي هنا قبل الشمال فصلوا وخطوا خطوطا وقال بعضهم القبلة هي هنا قبل الجنوب فخطوا خطوطا
فلما اصبحوا وطلعت الشمس تبين خطاهم فسالوا رسول الله صلى الله عليه وآله فسكت فانزل الله هذه الاية وعلى هذا
فالمفهوم منها انه لا يجب حال الحيرة اكثر من الصلوة الواحدة الى جانب واحد وان لم يكن عن علامة شرعية
فقول بعضهم بالاربع جهات على ذلك التقدير بعيد مع قصور ما يدل عليه ومرور الرواية الصحيحة بخلافه
إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ بامكانه بالاشياء او واسع الرحمة يريد التوسعة على عباده والتيسير عليهم عَلِيمٌ
بمصالحهم واعمالهم في الامكنة كلها النَّوْعُ الرَّابِعُ في مقدماته وفيه مباحث الاول في قوله تعالى يَا بَنِي
آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا اي خلقناه لكم بتدبيرات سماوية واسباب نازلة منه كالمطر وغيره ونظيره
انزل لكم من الانعام وانزلنا الحديد او قضينا امره في السماء وكتبناه فصح الانزال فيه وقيل انزل مع آدم
وحوى حين اهبط يُوَارِي سَوْآتِكُمْ صفة لباسا اي يستر عوراتكم فان التستر فائدة العورة ولعل ذكر
قصة آدم تقدمة لذلك على تعليم ان انكشاف العورة اول سوءات الانسان من الشيطان وفيه دلالة

على وجوب ستر العورة حيث ذكره في معرض الامتنان عليهم ويؤيد ما روى ان العرب كانوا يطوفون
بالبيت عراة ويقولون لا نطوف بثياب عصينا الله فيها فنزلت وَرِيشًا وهو لباس الزينة استعير من
ريش الطائر لانه لباسه وزينته اى انزلنا عليكم لباسين لباسا يوارى سوآتكم ولباسا يزينكم
لان الزينة غرض صحيح كما قال لتركبوها وزينة فالاول واجب والثانى مستحب فان الله يحب ان يرى
اثار نعمته على عبده كما فى بعض الاخبار ويمكن فهم اشتراط اباحة اللباس منه لانه تعالى امتن
باعطاء الحرام وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ اى لباس الورع والخشية من الله والايمان او لباس يقصد به
الاتقاء فى الحروب كالدروع والجواشن والمغافر او مطلق اللباس الذى يتقى به من الحر والبرد
وهو مبتدا خبره ذٰلِكَ خَيْرٌ اما على معنى ان لباس التقوى هو خير فان اسم الاشارة تقرب من
الضمائر فيرجع الى عود الذكر واما لان ذلك صفة للمبتدا كانه قيل ولباس التقوى المشار
اليه خير ولا يخلو الاشارة من التعظيم او يكون اشارة الى اللباس الموارى للسوءة وصح لان اللباس
الموارى للسوءة عين لباس التقوى ويكون فيه تفضيل له على لباس الزينة وقرء منصوبا عطفا
على لباسا فيكون اللباس ثلثة اقسام فلما منّ الله به على خلقه والمشار اليه بذلك يحتمل كونه
الاخير يعنى اللباس الذى يتقى به من الحر والبرد وكونه خبرا ظاهرا لانه لا يحصل به الستر والحفظ عن
الضرر بخلاف فهما ويحتمل رجوعه الى اللباس مطلقا لظهور ما فيه من الخير والمنفعة والمصلحة مما لا يحصى
ذٰلِكَ اى انزال اللباس الموصوف بالصفات المذكورة مِنْ آيَاتِ اللّٰهِ الدالة على فضله ورحمته على
عباده لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ فيعرفون نعمته او يتعضون عن القبايح والمعاصى قال فى الكشاف وهذه
الاية واردة على سبيل الاستطراد عقيب ذكر بدو السوءات وخصف الورق عليهما اظهارا للمنة
فيما خلق من اللباس وما فى العرى وكشف العورة من المهانة والفضيحة واشعارا بان التستر
باب عظيم من ابواب التقوى ومقتضى الاية وجوب الاستتار على كل احد من كل احد خرج
منه بعض الافراد لغيرها من الايات والاخبار ثم خاطبهم الله مرة اخرى فقال يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ
الشَّيْطَانُ اى لا يضلنكم عن الدين ولا يصرفنكم عن الجنة بان يدعوكم الى المعاصى التى تميل اليها
النفوس كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ كما محن ابويكم بان اخرجهما منها يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا
سَوْآتِهِمَا جملة حالية من ابويكم او من فاعل اخرج واسناد النزع اليه لكونه سببا او صح ان يبقى
الانسان بصيغة النهى للشيطان لانه ابلغ فى التحذير من متابعته فى الايتان به إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ
وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ تعليل للنهى وتاكيد للتحذير من فتنته فانه اذا كان من حاله فليحترز كمال

التحفظ واستدل به صاحب قى على ان الجن لا يرون ولا يظهرون للانس وان اظهارهم انفسهم ليس
فى استطاعتهم وان زعم من يدعى ذلك زور ومخرفة وفيه نظر ظاهر إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ
أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ اى خليناهم وبينهم لم نكفهم عنهم حتى تولوهم واطاعوهم فيما
سولوا لهم من الكفر والمعاصى واتبعوهم لانهم يتقاصرون على الباطل وهذا تحذير اخر للمؤمن
من متابعة الشيطان ابلغ من الاول لتضمنه ان من تابعه فقد اتخذه وليا وفيها ايضا
مبالغة فى وجوب استتار العورة الثَّانِيَةُ يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ اى لباسكم الذى يستر
عوراتكم عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ لصلوة او طواف وفيه دليل على وجوب ستر العورة فى الصلوة والطواف
ويؤيد ما قيل انهم كانوا يطوفون عراة ويدعون ثيابهم وراء المسجد وان طوافا احدهم عليه
ضرب وانتزعت منه لانهم قالوا لا نعبد الله فى ثياب دنسنا فيها فزلت وقد تفسر الزينة بالثياب
التى يتزين بها والمراد ليستوا ثياب التزين كلما حضرتم فى المسجد لصلوة جمعة او عيد او
للصلوة مطلقا ويؤيد ما رواه العياشى باسناده الى الحسن بن على بن ابى طالب عليه السلام كان اذا
قام الى الصلوة لبس اجود ثيابه فقيل له يا ابن رسول الله لم تلبس اجود ثيابك فقال ان
الله جميل يحب الجمال فاتجمل لربى وهو يقول خذوا زينتكم عند كل مسجد فاحب ان البس اجود
ثيابى ونحوها من الاخبار لا سيما يوم الجمعة ويوم العيد فان لبس ثياب التجمل فيهما من
افضل الاعمال على ما فى الاخبار وقيل المراد بالزينة المشط وقيل الطيب والسواك والخاتم
ونحوها ويؤيد ما فى الاخبار وَكُلُوا وَاشْرَبُوا عقب الامر باخذ الزينة باباحة الاكل والشرب
اشارة الى عدم التنزه من اكل المباح اى كلوا واشربوا ما ايح لكم قيل نزلت فى بنى عامر كانوا فى
ايام حجهم لا ياكلون الطعام الا قوتا ولا ياكلون دسما يعظمون بذلك حجهم فقال المسلمون
نحن احق بذلك فقيل لهم كلوا واشربوا وَلَا تُسْرِفُوا اى لا تتجاوزوا الحلال الى الحرام او لا تسرفوا
فى الاكل فتاكلوا ما لا يليق بحالكم لكن بطبخ القدر ويطرح فيه المسك ولكن لا يملك الا دينارا
وصرفه فى اكل ما لا يليق بحاله او لا تسرفوا فى الاكل نفسه بحيث يؤدى الحال الى امراض المهلكة ويؤيد
ما قيل ان الله قد جمع الطب فى نصف اية من كتابه هى قوله كلوا واشربوا ولا تسرفوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ
لا يرضى فعلهم وفيه دلالة على تحريم الاسراف فى الاكل وغيره لكنه مقيد بالمحرم منهما على ما
علم من خارج ثم انه تعالى اكد اباحة التزين واكل المباح وشنع به بقوله قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّٰهِ
اى من الثياب وكل ما يتجمل به الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ خلقها لهم واخرجها من النبات كالقطن

والكتان ومن الحيوان كالصوف والاستقاط والطيبات من الرزق والمستلذات من الاكل
والشرب لما يعد خبيثا ينفر منه الطبع ويقبح العقل اكله والاستفهام للانكار اى لا وجه
لتحريمها وفيه دليل على ان الاصل في المطاعم والملابس وانواع التجملات الاباحة وغيرها يحتاج
الى دليل ناقل عن ذلك الاصل مع ان مقتضى العقل ذلك فاجتمع العقل والنقل على الاباحة
واحتاج التحريم الى الدليل قل هي للذين امنوا في الحيوة الدنيا اى هي لهم بالاصالة في الحيوة الدنيا
وان شاركهم الكفار فيها تبعا وبالعرض خالصة اى للمؤمنين مختصة بهم يوم القيمة فلا
يشاركهم فيها غيرهم راسا وانتصابها على الحال من ضمير الطيبات الحاصل في متعلق الذين امنوا
اى هي ثابتة لهم يوم القيمة ظرف لخالصة وقرئت مرفوعة خبرا بعد خبر كذلك نفصل الايات
اى كتفصيلنا هذا الحكم نفصل سائر الاحكام لقوم يعلمون وفي هذه الاية دلالة على جواز
لبس الثياب الفاخرة واكل الاطعمة الطيبة من الحلال ويؤيد ما رواه العياشي باسناده عن
الحسين بن زيد عن عمه عن علي عن ابيه زين العابدين علي بن الحسين عم انه كان يشتري كسا
الخز بخمسين درهما فاذا اصاف تصدق به ولا يرى بذلك باسا ويقول قل من حرم زينة الله
التي اخرج لعباده الاية وباسناده عن يونس بن ابرهيم قال دخلت على ابي عبد الله ع وعليه
جبة من خز وطيلسان خز فنظر الي فقلت جعلت فداك هذا خز ما تقول فيه فقال ما باس بالخز
قلت وسداه ابريسم قال ولا باس به فقد اصيب الحسين ع وعليه جبة خز ثم قال ان عبد الله بن
عباس لما بعثه امير المؤمنين ع الى الخوارج لبس افضل ثيابه وتطيب باطيب طيبه وركب افضل فرسه
فخرج اليهم فوافقهم فقالوا يا ابن عباس ما ينبغي انت خير الناس اذا ايتنا في لباس الجبابرة ومركبهم
فتلا هذه الاية قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده الاية فالبس وتجمل فان الله يحب الجمال ثم
انه تعالى اشار الى الحصر المحرم بالاضافة بقوله قل انما حرم ربي الفواحش ما تفاحش قبحه وتزايد ما
ظهر منها وما بطن اى جهرها وسرها وقيل المراد بها ما يتعلق بالفرج والاثم وما يوجب الاثم
فهو تعميم بعد تخصيص وقيل اراد به شرب الخمر فان الاثم من اسمائها والبغي اى الظلم والكبر
افرده بالذكر مع دخوله في الاثم للمبالغة بغير الحق متعلق بالبغي مؤكد له معنى كقوله تعالى ويقتلون
النبيين بغير حق وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا اى لم ينزل عليه حجة وهو تهكم بالمشركين
فان كل شرك فهو لهذه المثابة ليس عليه حجة ولا برهان وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
بالالحاد في صفاته والافتراء عليه ومنه اسناد الامور الغير الصادرة منه اليه كقولهم ان الحكم في

المسئلة كذا مع انه ليس كذلك ويدخل في ذلك الفتوى والقضاء بغير الاستحقاق وهو ظاهر
وجب ان الحصر فيها اضافي كما اشرنا اليه فلا يضر وجود محرمات غيرها كثيرة حرمت عليكم
الميتة والدم ذكرتا في اول السورة حلية بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم وهنا بين ما يتلى
منها الميتة وهو الحيوان الذي فارقته الروح من غير تذكية شرعية ولو كان بحر اخراج المسلم
السمك من الماء حيا واخذ الجراد كذلك ويحتمل اختصاصها بما فارقته الروح من ذي دم وباب
البر وطيره من غير تذكية ويؤيد ما روي عنه ع انه سئل عن السمك والجراد ميتا فقال ميتان حلال
الجراد والسمك واستدل بها على تحريم لبس جلد الميتة في الصلوة وغيرها نظرا الى اسناد التحريم
الى الذوات غير معقول بنفسه فلا بد من تقدير فعل يتعلق به التحريم وتقدير الاعم وهو الانتفاع
اولى لئلا يلزم الاجمال او الترجيح بلا مرجح اذ لا قرينة على الخصوص بالنسبة الى بعض الافعال دون
بعض واذا كان مطلق الانتفاع بالميتة حراما لزم من ذلك تحريم لبس جلدها واستعمالها في الصلوة
وغيرها لان جميع ذلك داخل في الانتفاع وقد بقي الكلام في عدم القرينة على الخصوص انما ذلك اذا
لم يتبادر الذهن الى معنى من المعاني بخصوصه والمتبادر من تحريم الميتة تحريم اكلها كما في تحريم
الدم ولحم الخنزير فينصرف النهي اليه ويتعلق به وحد الحكم فلا يتم المطلوب ويؤيد ما روي
الجمهور عن النبي ص انما حرم من الميتة اكلها وعلى الاول فالتحريم لا يدل على النجاسة ويؤيد
تعلقه هنا بالاستقسام بالازلام ولا نجاسة فيها ظاهرا وعلى هذا فما قاله بعضهم من ان الحكم
بتحريم جميع الانتفاعات يستلزم الحكم بنجاستها نظرا الى انه لو كان طاهرا لانتفع به وهو باطل مدفوع
بما بيناه ويؤيد تعلق التحريم بالخمر ولا نجاسة فيها عند بعضهم فتامل وكيف كان فنجاسة جلد الميتة
قبل الدبغ وبعده هو المشهور بين اصحابنا بل كاد يكون اجماعا بل كاد ان يكون اجماعا صريحا
بذلك اما ما لا تحله الحيوة منها فلا يتعلق به الحكم واعتبار كونها من ذي النفس لا مطلقا وقد انعقد
اجماعهم على عدم جواز الصلوة في شيء منها التظافر الاخبار به وخالف العامة فجوز والصلوة
في جلدها مطلقا ومنهم من اعتبر الدبغ لازالة الدسومة التي في الجلد ظنا منهم انها تصير نجسة
فيؤمر بالدبغ لازالتها وهو ضعيف وتمام ما يتعلق بذلك يعلم من محله وكذا ما يتعلق
باحكام الدم اما الطلاق الدم هنا وتقييده بالمسفوح في اية اخرى فسيجي الكلام فيه ان شاء الله تعالى
الرابعة والانعام جمع نعم وهي الابل والبقر والغنم سميت بذلك لنعومة وطئها ولا يبعد ان
الحاق صلب شيها وانتصابها بفعل مقدر يفسره خلقها لكم ويحتمل انتصابه بالعطف على

في اللغة

ولحم الخنزير مع

الانسان السابق ويكون خلقها لكم بيان لما خلق لاجله وما ذكر بعده تفصيل له وتعداد لبيان
وجوه الانتفاع فيها دف هو ما يدفا به من الاكسية والملابس المتخذ من اوبارها واصوافها
واشعارها ومنافع جمع منفعة وهي ما يحصل من البانها وركوب ظهورها والحرث عليها
وغيرها من الانتفاعات لان الكلام وقع في معرض الامتنان فاقتضى ذلك عموم الانتفاع الا ما
اخرجه الدليل من جواز السجود عليها والخلاف في ذلك بين علمائنا والاخبار متظافرة به ثم
عد في موضع اخر من هذه السورة نعما اخر فقال والله جعل لكم من بيوتكم
الملخوذة من الحجر والمدر وغيرهما سكنا اي موضعا تسكنون فيه حال اقامتكم او تسكن فيه نفوسكم
وتطمئن اليه وجعل لكم من جلود الانعام بيوتا هي القباب المتخذ من الادم فال تحوزان
يتناول المتخذ من الوبر والصوف والشعر فانها من حيث انها نابتة على جلودها يصدق عليها
انها ماخوذة من جلودها تستخفونها تاخذونها خفيفة عليكم ويقلها حملها في اسفاركم يوم ظعنكم
اي وقت ارتحالكم من مكان الى اخر ويوم اقامتكم اي الوقت الذي تنزلون موضعا تقيمون فيه فلا
تثقل عليكم في الحالين ومن اصوافها وهي الضان واشعارها وهي المعز واوبارها وهي الابل
والاضافة الى الانعام لانها من جملتها اثاثا ما يلبس ويفرش من متاع البيت من قولهم شعر اثيث
اي كثير وان البيت يات اثاثا اذا كثر والتفرق ولا واحد له كالمتاع ومتاعا اي سلعة تنتفعون
بها في التجارة الى حين الى مدة من الزمان فانها الصلابتها تبقى الى مدة مديدة او الى ان تقضوا
اوطاركم منها او الى وقت الموت والاية وان كانت مطلقة في اتخاذ الجلود سواء كانت مذكاة
ام لا لانها مقيدة بالذكاة عندنا لاجماعنا على تحريم جلد الميتة نعم الاصواف والاشعار والاوبار
باقية على اطلاقها لعدم تنجسها بالموت وهذه الاية كسابقتها في الدلالة على اباحة اتخاذ الملابس
من اشعار الانعام واصوافها واوبارها وجواز الصلوة فيه على ما تقدم ثم انه تعد نعما اخر
فقال والله جعل لكم مما خلق من الابنية وغيرها ظلالا اي اشياء تستظلون
بها في حالتي الحر والبرد وجعل لكم من الجبال اكنانا وهو الموضع الذي يستكن فيه كالبيوت المنحوتة
منها والكهوف والغيران وجعل لكم سرابيل ثيابا من الصوف والكتان والقطن وغيرها جامع
سربال تقيكم الحر اي تمنع من وصول اذى الحر اليكم وخصه بالذكر مع ان وقايته بالبرد اكثر
اكتفاء باحد الضدين فان ما يكفي يقيه واختاره على البرد لان المخاطبين اهل البلاد الحارة
فحاجتهم الى ما يقي الحر اشد او لان الحر ثقيل دون البرد على ما قيل او لان البرد يمكن دفعه بنحو النار

والدخول في البيوت ولا كذا الحر وفيه تامل وسرابيل تقيكم باسكم اي حربكم وشدة الطعن والضرب
الحاصلين بها وهي الدروع والجواشن وفي الاية دلالة على اباحة هذه الامور وجواز الصلوة
فيها على الوجه المتقدم كذلك يتم نعمته عليكم كما انعم عليكم بهذه النعم يتم جميع ما تحتاجون
اليه وهو المراد باتمام نعمته في الدنيا لعلكم تسلمون اي لكي تنظروا في نعمه فتستدلوا الى حكمه
وامره وقرء بفتح التاء من السلامة اي تشكرون فتسلمون من العذاب او تنظرون فيها
فتسلمون من الشرك وقيل تسلمون من الجراح بلبس الدروع الخامسة ومن اظلم موضع من
الرفع على الابتداء واظلم خبره والاستفهام انكاري اي لا احد اشد ظلما ممن منع مساجد
الله وهو احد مفعولي منع وقوله ان يذكر فيها اسمه مفعوله الثاني ويحتمل ان يكون هذا
بدل اشتمال من مساجد الله اي منع ان يذكر في مساجد الله اسمه وان يكون مفعولا له
اي كراهة ان يذكر فيها اسمه وان يكون على حذف من اي من ان يذكر واوصل الفعل وهذا كلام
واضح لا غبار عليه ذكره في الكشاف وشذ فلا يلتفت الى قول بعضهم ان منع يتوقف على متعلقين
ولا يمكن ان يقدر غير الذكر فيها لانه هو المنوع منه على ان المنوع الناس والمتردد بين المساجد
نفسها والاية على ما يرى عامة في تحريم المنع من ذكر الله في المساجد اي مسجد كان وباي ذكر
كان على العموم وان كان سبب النزول خاصا فانه اما الروم لما خربوا بيت المقدس وطرحوا
الاذى فيه ومنعوا من دخوله حتى كان ايام عمر فاظهر الله المسلمين عليهم وصاروا لا يدخلونه
الا خائفين او المشركون حيث منعوا رسول الله ﷺ ان يدخل المسجد الحرام عام الحديبية فان
العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ولو قلنا ان المراد جميع المساجد كما قاله بعضهم فلا
اشكال في العموم وكذا لو قيل ان المراد بها جميع الارض لقوله ﷺ جعلت لي الارض مسجدا
وترابها طهورا وقد اعترض في وقت وفي تعميم التحريم وسعى في خرابها اما بهدم او بتعطيل الذكر
ويمكن حمله على ما لو دخل في خرابها ويرجع فيه الى العرف وكل ما بعد تخريبا فهو حرام
كهدم جدرانها واخذ فرشها واشغالها بما يشاء في العبادة وغير ذلك فيكون فيها دلالة
على تحريم جميع ذلك كما قاله الفقهاء اولئك اي الماتون ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين
اي ما كان ينبغي لهم ان يدخلوها الا بخشية وخشوع فضلا عن ان يجسروا على تخريبها او
ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين من المؤمنين ان يبطشوا بهم فضلا عن ان يمنعوهم منها

او ما كان لهم في علم الله وقضائه ان يدخلوها الا خائفين فيكون وعدا للمؤمنين بالنصرة عليهم
واستخلاص المساجد منهم وقد انجزه ما وعد وقيل ان المراد انه ليس لهؤلاء المشركين دخول المسجد
الحرام ولا دخول غيره من المساجد فان دخل منهم داخل الى بعض المساجد كان على المسلمين اخراجه
منه الا ان يدخل الى بعض الحكام لخصومة بينه وبين غيره فيكون في دخوله خائفا من الاخراج
على وجه الرد بعد اثبات خصومته ولا يقعد فيه مطمئنا كما يقعد المسلم قال الشيخ
في ن وهذا يليق بمذاهبنا ثم قال ويمكن الاستدلال به على ان الكفار لا يجوز ان يمكنوا من
دخول المساجد على كل حال فاما المسجد الحرام خاصة فان المشركين يمنعون من دخوله ولا يتركون
ليدخلوه لحكومة ولا لغيرها لان الله تعالى قد امر بمنعهم من دخوله انتهى كلامه وحاصله
الفرق بين المسجد الحرام وغيره في الدخول للضرورة حيث يجوز معها في غيره دونه للتنصيص على
المنع من دخوله على الاطلاق في قوله ولا يقربوا المسجد الحرام الاية لهم في الدنيا خزي قيل المراد
به اعطاء الجزية عن يد وهم صاغرون وقيل القتل وسبي الذراري والنساء ان كانوا حربا واعطاء
الجزية ان كانوا ذمة وقيل طردهم ولهم في الاخرة عذاب عظيم بسبب كفرهم وظلمهم وقد ذكر
بعض اصحابنا في الاية احكاما منها وجوب اتخاذ المساجد كفاية ووجوب عمارة ما استهدم
منها ووجوب تعلمها بالذكر واستحباب كل واجب كفاية على الاعيان ولم يعرف شيء من هذه الاحكام
فضلا من دلالة الاية عليها وهو اعلم بما قال السادسة انما يعمر مساجد الله نفى تعالى في الاية
السابقة على هذه صلاحية المشركين لعمارة المساجد فان في ذلك جمعا بين امرين متنافيين
وحصر في هذه الاية عمارة المساجد ممن اجتمعت فيهم الاوصاف المذكورة كما دل عليه قوله من امن
بالله واقر بوحدانيته واليوم الاخر والعالم يعني يوم القيمة واقام الصلوة بحدودها الواجبة
واتى الزكوة الواجب اعطاها مستحقها ان وجبت عليه ولم يخش الا الله اي في ابواب الدين لا مطلقا
اذ الخشية من المحاذير جبلية لا يكاد الرجل يخلو منها فيما ولا يخفى ان هذه الاوصاف جامعة للكمالات
العلمية والعملية وفي ذكر الصلوة والزكوة وغيرهما بعد ذكر الايمان بالله دلالة ظاهرة على ان
الايمان لا يتناول افعال الجوارح اذ لو تناولها لما جاز عطف ما دخل فيه عليه ومن قال المراد
به التفصيل وزيادة البيان فقد ترك الظاهر فعسى اولئك ان يكونوا من المهتدين اي اذا فعلوا
ذلك هم من المهتدين الى الجنة ونيل ثوابها لان عسى من الله واجبة ليست على طريق الشك وهو
قول ابن عباس والحسن وقيل انما قال عسى ليكونوا على حذر مما يحبط اعمالهم ولا يغتروا بها اي يستمروا

على افعالهم الصالحة ويحذروا من المعاصي وفي الاية حث عظيم وترغيب وافر على تعمير
المساجد وان من يعمرها لا شان كبير عند الله وقد اختلف في المراد بعمارتها فقيل ان المراد انشاؤها
باصلاح ما استهدم منها وكنسها وفرشها والاسراج فيها ونحو ذلك من الامور المطلوبة
في الاصلاح ويؤيد ذلك ما روي عنهم عليهم السلام من كنس مسجدا يوم الخميس وليلة الجمعة وخرج
من التراب مقدار ما يذر في العين غفر الله له وما روي عنه صلى الله عليه وآله من اسرج في مسجد من مساجد
الله سراجا لم تزل الملائكة وحملة العرش يستغفرون له ما دام في المسجد ضوء من ذلك ونحو ذلك
من الاخبار وقيل ان المراد بها شغلها بالعبادة والذكر وتلاوة القران ودرس العلم ووصيا
عمارتها لمن لم يكن من اعمال اهل الدنيا واللهو واللعب وعمل الصنايع بل الحديث مطلقا غير ذكر الله ونحوه
فقد قيل ان الحديث في المسجد ياكل الحسنات كما ان النار الحطب وعن النبي صلى الله عليه وآله قال الله تعالى ان بيوتي
في الارض المساجد وان زواري فيها عمارها فطوبى لعبد تطهر في بيته ثم زارني في بيتي فحق
على المزور ان يكرم زائره ويمكن ان يراد بالعمارة كلا المعنيين لصلاحية اللفظ له وعدم المانع
السابعة واقيموا وجوهكم عند كل مسجد اي توجهوا الى عبادة الله مستقيمين غير
عادلين الى غيرها في وقت كل صلوة او توجهوا الى قبلة كل مسجد في الصلوة على استقامة
او اقيموا وجوهكم الى الجهة التي امركم الله بالتوجه اليها في صلوتكم وهي الكعبة فالمراد بالمسجد
اوقات السجود وهي اوقات الصلوة او المراد اذا اردتم الصلوة في مسجد فصلوا ولا تقولوا
نؤخرها حتى ارجع الى مسجدي والمراد به موضع السجود او المراد اقصدوا المسجد في وقت كل
صلوة وامروا بالجماعة على الندب عند الاكثر وعلى الحتم عند الاقل والمراد اخلصوا وجوهكم
لله تعالى في الطاعة ولا تشركوا به وثنا ولا غيره ومع هذه الاحتمالات لا استدلال بها على استحباب
صلوة التعقيب وادعوه مخلصين له الدين على وجه الاخلاص في الطاعة والمراد الامر بالدعاء
والتضرع اليه سبحانه على وجه الاخلاص اذ لا يرغب اليه في الدعاء بعد اخلاصكم له الدين الى الطاعة
الثامنة واذا ناديتم الى الصلوة عطف على ما تقدم اي لا تتخذوا الذين اذا ناديتم الى الصلوة
اتخذوها اي الصلوة او مناداتها هزوا ولعبا والظاهر من المفسرين ان المراد من النداء هو الاذان
في الصلوة واستدل به على ان الاذان مشروع للصلوة وفي كلا الجزاءين نظر فانه ان اراد مشروعيته
في الصلوة لهذه الاية فغير ظاهر اذ هي دالة على انه كان في الشرع والاية اخبار عن حالهم وان اراد انها تدل
على ثبوته في الشرع قبلها فحق ولا حاجة الى الدلالة ويؤيد ما قالوه في سبب نزولها ان رجلا من النصا

بالمدينة كان اذا سمع اشهد ان محمدا رسول الله في الاذان قال حرقا الكاذب فدخلت خادمة ذات ليلة بنار وهو نايم مع اهله فتطايرت منها شرارة واحرقت هو واهله وقد صح دعاءه فيه نفسه **ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ** لكان استهزأتهم ولعبهم اذا السفر يؤدي الى الجهل بالحق والتردد بفكانهم عقل لهم اولا يعقلون ما يحصل لهم في اجابتهم لو اجابوا اليها من الثواب وما عليهم في استهزأتهم بها من العقاب **النوع الخامس** في مقارنات الصلوة وفيه ايات **الاولى** **وَقُرْآنَ الْفَجْرِ** فاتيان استدل بها على وجوب القيام في الصلوة على الوجه المشهور بان يقال شيء من القيام واجب بمقتضى الامر ولا شيء من القيام في غير الصلوة بواجب وفيه نظر يعلم مما سبق في تفسيرها **الثانية** **وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا** استدل بها على وجوب التكبير في الصلوة على الوجه السابق وفيه نظر لعدم تبادر ذلك منها بل عدم ظهور ارادة التكبير بمعناه والذي قاله الشيخ في ذلك وجماعة انه تع امر بان تعظمه تعظيما لا يساويه تعظيم ولا يقاربه لعلو درجته وعزلته ونحوها قوله **وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ** في عدم افادة وجوب التكبير على ما قيل اذ الظاهر ان المراد خصص ربك بالتكبير اي صفه بالكبر او العظم **الثالثة** **فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ** اي فصلوا ما تيسر عليكم من صلوة الليل عبر عن الصلوة بالقراءة لانها جزؤها كما عبر عنها بالركوع والسجود فان في **ن** وهذا قول اكثر المفسرين قيل كان التهجد واجبا على التغيير المذكور في اول السورة فعسر عليهم القيام به فنسخ ذلك ثم نسخ هذا بالصلوات الخمس ويحتمل ان يكون المراد فاقرؤا القران بعينه كيف ما تيسر عليكم قال في **ن** والظاهر ان معنى ما تيسر مقدار ما اردتم واحببتم وهو ظ لقرينة ارادة التخفيف ولانه المتبادر من هذه العبارة ولهذا لو قيل اعط السائل ما تيسر ونحوه لا يفهم المخاطب منه الا ذلك ومن هنا يظهر ان ما استدل به بعضهم من وجوب السورة بان الامر للوجوب وما للعموم لانها اخرجه الدليل وهو ما زاد على السورة وغير الصلوة ظ الدفع بما ذكرناه على انا لا نسلم عدم الوجوب في غير الصلوة بل نقول بوجوب القراءة لحفظ المعجز ونحوه وبالجملة ليس في شيء من الايات المذكورة دلالة على ما ذكر من الافعال وانما الدلالة عليها بالاخبار او الاجماع ان كان كما يعلم من محله **الرابعة** **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا** في صلوتكم اي يجب عليكم الاتيان بهما فيها قبل انهم ما كانوا يفعلونهما في اول الاسلام فامروا بهما والمراد صلوا عبر عن الصلوة بهما لكونهما اعظم اركانها وعلى الاول فيها دلالة على وجوبهما في الصلوة وقيل المراد اخضعوا لله وخروا له سجدا ففيها دلالة على وجوب الامر بالسجود عند تلاوتها وقد استحبها الشافعي هنا ويؤيده ما روي عقبة بن عامر قال قلت يا رسول الله في سورة الحج سجدة قال نعم ان لم تسجدها فلا تقرأها وفي استفادة ذلك من الاية

بعد والخبر غير واضح الصحة **وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ** بسائر ما تعبدكم به من العبادات ومقتضاه وجوبها الا ما اخرجه الدليل **وَافْعَلُوا الْخَيْرَ** وتحروا ما هو خير واصلح فيما تاتون وتذرون كتوافل العبادات وصلة الارحام ومكارم الاخلاق ونحوها من الخصال الحسنة فيكون في الاية حث على افضل الطاعات **لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ** اي افعلوا هذه الافعال لكي تفوزوا باثواب الجنة وتخلصوا من عذاب النار وقيل معناه افعلوه على رجاء الفلاح مع القطع بالدوام على افعال الخير واجتناب المعاصي والفوز بالثواب **الخامسة** **وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ** اي مختصة به والمراد بها المساجد المعروفة **فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا** فلا تعبدوا فيها غيره وقيل المراد بها الاعضاء السبعة التي يسجد عليها وقد روي ذلك عن ابي جعفر عليه السلام حين سأله المعتصم عنها فقال هي الاعضاء السبعة ويؤيده ما روي عنه صلى الله عليه وآله انه امر ان اسجد على سبعة اراب اي اعضاء والمعنى انها خلقت لان يقصد بها الله وحده حال السجود فلا تشركوا في سجودكم عليها غيره وقيل ان المراد بها الارض كلها لقوله صلى الله عليه وآله جعلت لي الارض مسجدا وقيل المسجد الحرام والتعبير عنه بالجمع لانه قبلة المساجد وقيل المراد بها السجدات جمع مسجد بفتح الميم مصدرا ميميا وترتب النهي عن عبادة غيره تع على هذا التقادير واضح ايضا **السادسة** **فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ** اي فاحدث التسبيح بذكر اسمه او احدثه بذكر ربك فان اطلاق اسم الشيء ذكره والعظيم اما صفة للاسم او الرب والمراد تنزيهه عما يقول الجاحدون لوحدانيته الكافرون بنعمته ونحوها قوله تع سبح اسم ربك الاعلى واستدل بهما على وجوب ذكرهما في الركوع والسجود نظرا الى ما رواه العامة عن عتبة بن عامر قال لما نزلت الاولى قال النبي صلى الله عليه وآله اجعلوها في ركوعكم ولما نزلت الثانية قال اجعلوها في سجودكم وروي ايضا عن الصادق عليه السلام انه يقول في الركوع سبحان ربي العظيم وفي السجود سبحان ربي الاعلى الفريضة واحدة والسنة ثلث ومقتضى الروايتين وجوب هذا الذكر بخصوصه مردود لفظة وبحمده لكن في روايات اخر ما يدل على اعتبارها والزيادة في مثلها مقبولة كما ثبت في محله ثم ان الظاهر ان وجوب ذلك على التخيير لما في الاخبار الصحيحة من الدلالة على اجزاء مطلق الذكر وهو غير بعيد والاحتياط الاقتصار عليه مع زيادة لفظة وبحمده وتكريرها ثلثا ليكون جامعا بين الادلة **السابعة** **وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا** اي لا تجهر بها جهرا عظيما ولا تخافت كذلك بحيث يلحق بحديث النفس **وَابْتَغِ بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيلًا** اي قراءة وسطا بينهما قال الشيخ ابو جعفر في **ن** واختلفوا في الصلوة التي عنى بالاية فقال الحسن لا تجهر باشاعتها عند من يؤذيك ولا تخافت بها عند من

يلتمسها لمنك وقال قوم لا تجهر بدعائك ولا تخافت ولكن بين ذلك قالوا والمراد بالصلوة
الدعاء ذهبت اليه عايشه وابن عباس وسعيد بن جبير وغيرهم وفي رواية اخرى عن ابن عباس
ان النبي صلعم كان اذا صلى جهر في صلوته فسمع به المشركون فشتموه واذوه واصحابه فامره
الله تعالى بترك الجهر وكان ذلك بمكة في اول الامر وبه قال سعيد بن جبير وقال قوم اراد لا تجهر
بتشهدك في الصلوة ولا تخافت فلا تسمع نفسك وروى ذلك عن عايشة في رواية اخرى وبه قال ابن سيرين
وقال قوم كان النبي صلعم يصلي بمكة جهارا فامر بالاخفاء فذهب اليه عكرمة والحسن البصري وقال
قوم لا تجهر بصلوتك معناه تحسنها مراياة في العلانية ولا تخافت بها اي تسيء القيام بها في السر
روى ذلك عن الحسن وقتادة وابن عباس ثم قال الطبري يحتمل ان يكون المراد لا تجهر
بصلوتك صلوة النهار ولا تخافت بها يعني صلوة الليل التي تجهر فيها بالقراءة قال وهذا محتمل
غير انه لم يقل به احد من اهل التاويل انتهى ومنه يعلم ان الاستدلال بها على وجوب الجهر للرجل
في بعض الصلوات والاخفات فيما عداها بعيد ويمكن ان يقال المتبادر منها النهي عن الجهر
العالي الذي يوجب شغل من يصلي قربك وعن الاخفات الذي لا يسمع نفسه ورواه اصحابنا
عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال الجهر بها رفع الصوت شديدا والمخافتة ما لم تسمع اذنيك واتبع
بين ذلك سبيلا اي قراءة وسطا بين الجهر والمخافتة فان قلت فما تقول في وجوب الجهر في صلوة
الصبح واولتي العشاءين والاخفات فيما عداها قلت الحق عدم وجوبهما وانهما مستحبان
من السنن الوكيدة كما ذهب اليه السيد المرتضى ره وابن الجنيد وجماعة من الاصحاب لاصالة
عدم الوجوب الا بدليل يقطع العذر فيه وخصوص صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سالته
عن الرجل يصلي الفريضة ثما يجهر فيه بالقراءة هل له الا يجهر قال ان شاء جهر وان شاء لم يجهر
ونحوها من الاخبار احتج الشيخ وجماعة على الوجوب بصحيحة جرير عن زرارة عن ابي جعفر ع
عن رجل جهر فيما لا ينبغي الجهر فيه واخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه فقال اي ذلك فعل متعمدا
فقد نقض صلوته وعليه الاعادة والجمع بين الادلة يقتضي حملها على الاستحباب مع احتمال كون
نقض بالصاد المهملة اي نقص ثوابه لا نقض بالضاد المعجمة فيتم ما قلناه وما ادعاه الشيخ من
الاجماع على الوجوب لم يثبت وحمل صحيحة علي بن جعفر على التقية لكونها موافقة لقول العامة
بعيد ونسبة المحقق في المعتبر الى التحكم لكان قول بعض الاصحاب بعدم الوجوب وهو جيد وقد
بسطنا الكلام في شرح الدروس هذا وقد ذهب بعضهم الى ان الاية منسوخة بقوله تعالى ادعوا ربكم

لا يؤمنون حتى يحكموك الى قوله ويسلموا تسليما ويؤيده ما رواه ابو بصير قال سألت ابا عبد الله عن
هذه الآية فقلت كيف صلوة الله على رسوله فقال يا محمد تزكيته في السموات العلى قلت قد عرفت
صلوتنا عليه فكيف التسليم فقال هو التسليم في الامور وفي تفسير علي بن ابراهيم قوله وسلموا
تسليما يعني سلموا له الولاية وما جاء به وعلى تقدير كونه بمعنى التحية ففي تفسيره في قوله السلام
عليك ايها النبي ونحوه في قد ويمكن ان يقال يخرج عن العهدة بقصد في السلام المخرج من
الصلوة فتامل قال في فان قلت فما تقول في الصلوة على غيره قلت القياس يقتضي جواز الصلوة
على كل مؤمن لقوله تعالى هو الذي يصلي عليكم وملائكته وقوله وصل عليهم ان صلوتك سكن
لهم وقوله صلى الله اللهم صل على آل ابي اوفى ولكن للعلماء تفصيلا في ذلك وفي ان كانت على سبيل
التبع كقولك صلى الله على النبي وآله فلا كلام فيها واما اذا افرد غير من اهل البيت بالصلوة
كما يفرد هو فكرهوه لان ذلك صار شعارا لرسول الله ولانه يؤدي الى الايهام بالرفض وقد
قال رسول الله من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقفن مواقف التهم انتهى ولا يخفى ما
فيه من وجوه اما اولا فلان ما يقتضي الجواز نص او قياس كما اعترف به بل هو برهان قطعي يطابق
العقل والنقل على الجواز واما ثانيا فلقوله تعالى وبشر الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا
انا لله وانا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة فانه يدل على ان من يقول هذا بعد
المصيبة عليه صلوات من الله ولا شك في صدور هذا القول عن اهل البيت عليهم السلام بل عن غيرهم
واذا ثبت جواز الصلوة لهم من الله جاز القول بذلك مطلقا مفردا ومنضما فلا وجه لما ذكر من
التفصيل واما ثالثا فلانه لا معنى لكونه شعارا له وما الذي دل على ذلك مع ورود الآيات
والروايات بالجواز على غيره والظاهر ان ذلك بسبب جهلهم حيث منعوا الغير من الصلوة تشهيا
من انفسهم وتعصبا في احداثهم الباطل كما يشعر به قوله انه يؤدي الى الايهام بالرفض وبعد
قيام البرهان العقلي والنقلي كتابا وسنة لا وجه لعلى ان ذلك لو كان سببا للكراهة للزم ان
يتركوا العبادات الواجبة ايضا لانها شعار لهم ايضا نعوذ بالله من الاهواء المضلة والآراء الفاسدة

النوع السادس في المندوبات وفيه آيات الآية الاولى وقوموا لله قانتين قد يستدل بها على استحباب
القنوت على ما مر بيانه الثانية فصل لربك وانحر قيل المراد بالصلوة فيها صلوة العيد ويؤيد
اقترانها بالنحر الذي يقع في ذلك اليوم فيكون فيها دلالة على وجوب صلوة العيد ووجوب النحر
كما هو مقتضى الامر ويكون الشرائط معلومة من الاخبار اي صل صلوة العيد وانحر هديك و

وأضحيتك ويؤيد ذلك ما قال انس بن مالك كان النبي ينحر قبل ان يصلي فامر ان يصلي ثم ينحر
ويكون المراد بها الهدى الواجب او يكون وجوب الاضحية مخصوصا به فان القاعدم وجوبها
على الامة وان نقل الشهيد في الدروس وجوبها عن ابن الجنيد ولعله استند في الوجوب الى
خبر ابن مغيرة الاسناد دالا على وجوب الاضحية على الواجد وهما محمولان على تاكد الاستحباب للاخبار
الدالة على عدم الوجوب كما يعلم من محله وقيل معناه فصل لربك صلوة الغداة المفروضة
بجمع وانحر بمنى وقيل ان اناسا كانوا يصلون وينحرون لغير الله فامر الله نبيه ان تكون صلوته
ونحره للبدك تقربا اليه تعالى وخالصا لوجهه وقيل معناه صل لربك الصلاة المكتوبة واستقبل
القبلة بنحرك والمراد بالنحر رفع اليدين في تكبيرات الصلوة الى محاذاة نحره الصدر وهو اعلاه كما
او موضع القلادة وقد ورد هذا التفسير روايات عدة عن اصحابنا المعصومين روى عن يزيد
قال سمعت الصادق يقول في قوله تعالى فصل لربك وانحر هو رفع يديك حذاء وجهك و
نحوها صحيحة عبد الله بن سنان عنه وروى جميل قلت لابي عبد الله فصل لربك وانحر قال
بيد يعني استقبل بيدك حذو وجهك القبلة في افتتاح الصلوة والاخبار في ذلك عديدة
وعلى هذا ففي الآية دلالة على ايقاع الصلوة لله وعلى الامر بالنحر بهذا المعنى ولا شك في
وجوب الاول اما الثاني فالظاهر عدم وجوبه للاصل وخلو الاخبار الواردة في تعليم الصلوة
عنه كصحيحة حماد الطويلة فان الرفع لو كان واجبا لذكره في مقام التعليم وصحيحة علي بن جعفر
عن اخيه موسى قال علي الامام ان يرفع يديه في الصلوة ليس على غيره ان يرفع يديه في الصلوة
وعدم الوجوب على الغير يستلزم عدم الوجوب مطلقا بالاقابل بالفرق ويؤيد الاستحباب ما في
رواية مفائل بن حيان عن الاصبغ بن نباتة عن امير المؤمنين قال قال لي رسول السورة قال
النبي صلى الله عليه وآله ما هذه النحيرة التي امرني ربي بها قال ليست بنحيرة ولكن يامرك اذا تحرمت
للصلوة ان ترفع يديك اذا كبرت واذا ركعت واذا رفعت راسك من الركوع واذا سجدت
فانه صلوتنا وصلوة الملائكة في السموات السبع فان لكل شيء زينة وزينة الصلوة رفع الايدي
عند كل تكبيرة الحديث فان كونها زينة كالصريح في الاستحباب ويؤيد ايضا الشهرة بين الاصحاب
وعدم ظهور مخالف في ذلك سوى ما يحكى عن السيد المرتضى رحمه الله حيث اوجب الرفع في تكبيرات الصلوة
ولعله لظاهر الامر في الآية ولظاهر صحيحة عبد الله بن سنان ونحوها وفيه نظر اذ الآية غير صريحة في
ذلك كما نقلنا الاحتمالات فيها والرواية معارضة بمثلها وطريق الجمع حملها على الاستحباب

البدن صح

فلان ذلك مما لا خلاف فيه من يؤيد بجواز كونه كما ورد في الخبر السابق فكيف لا يجوز في حق اهل البيت عليهم السلام واما رابعا فلان الكل لا يجعل على جوازها بالتبعية في الفرق والمخاصمة فلا نسلم صحة

في القرآن

في انا اعطيناك

والظاهر ان المراد بالوجوب تاكد الاستحباب فانه قد يطلق عليه كثيرا ويؤيده انه لم ينقل عنه وجوب التكبيرات الزايدة
على تكبيرة الافتتاح وبعد وجوب الرفع مع عدم وجوب التكبير ومن هنا قال الشهيد رحمه الله قال
بوجوب التكبير ايضا اذ لا معنى لوجوب الكيفية مع استحباب الاصل وقد يوجه وجوب ذلك بطريق
الشرطية مما لا قصور فيه اى اذا كبرت فارفع يديك لا ان تحمل كلام السيد رحمه الله عليه بعيد فتامل وكيفية
الرفع ان تبتدئ التكبير في ابتدائه وتنتهي عند انتهائه الرفع لظاهر رواية عمار قال رايت ابا عبد الله
عليه السلام يرفع يديه حيال وجهه حين استفتح وقيل يكبر حال رفعهما وقيل حال ارسالهما والاول اظهر
امالما رواه العامة عن علي عليه السلام انه معناه ضع يدك اليمنى على اليسرى حذا النحر في الصلوة فمما لا
يصح عنه عليه السلام لان جميع عترته قد رووه عنه بخلاف ذلك فهو افتراء عليه كما يعلم ذلك من الاخبار
المتظافرة **فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ** الخطاب للنبي صلى الله عليه وآله والمراد جميع المكلفين كما يخاطب الرئيس والمراد
جميع الرعية والمعنى اذا اردت قراءة القران **فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ** فاربعد القراءة لا تجب الاستعاذة
والتعبير عن الارادة بالفعل كثير في الكلام تقول اذا افطرت فقل هذا الدعاء واذا اكلت فسم
وقد تقدم الوجه في قولك اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا والاستعاذة طلب الاستجارة استفعال
من العوذ والعياذة وهو اللجاء **مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ** اى المرجوم من السماء بالشهب الثاقبة
او المرجوم باللعنة والشيطان فيعال من شطنت اذا رايت بعدت او فعلان من شاط يشيط اذا
بطل والاول اولى قال في ن والاستعاذة استدفاع الادنى للاعلى على وجه الخضوع والتذلل
وتاويل استعذ بالله من وسوسة الشيطان عند قراءة القران التسلم في التلاوة من الزلل
وفي التاويل من الخطل ثم ان الاية مشتملة على الامر بالاستعاذة عند التلاوة والاكثر على استحبابها
بل قال الشيخ ابو جعفر رحمه الله في ن انها مستحبة غير واجبة بلا خلاف وفي ك للطبرسي انها غير واجبة
بلا خلاف في الصلوة وخارج الصلوة وقد ينقل عن ابي علي وكذا الشيخ الطوسي القول بوجوبها في
اول ركعة قبل الحمد فقط قال في الذكرى وهو غريب لان الامر هنا للندب بالاتفاق وقد نقل ذلك في ف
في فصل الاجماع هنا قلت هو حمل الامر على مقتضاه اذ لم يكن له معارض صريح فيعمل عليه ويؤيد حسنة
الحلبي عن الصادق عليه السلام قال اذا افتتحت الصلوة فارفع يديك الى ان قال ثم تعوذ بالله من الشيطان الرجيم
ثم اقرا فاتحة الكتاب الحديث وقد يقوى ظاهر الاية الامر بالاستعاذة في كل ركعة بل عند ابتداء القراءة
مطلقا في الصلوة او غيرها حتى انه لو قطعها في الاثناء ثم اراد ان يقرا فليستعذ ثم يقرا لان الحكم المرتب
على شرط يتكرر بتكرره كما ثبت في الاصول ولا قائل بالوجوب على هذا الوجه فان الشيخ ابا علي انما اوجبه

في الركعة الاولى كما عرفت وهذا مما يقوي الظن بكون الامر للندب بل ان نوقش في مقتضى الاية العموم خص
بعض الافراد لكان الاجماع فيبقى ما عداه وهو التعوذ باول ركعة واجبا وفيه نظر مع ان مقتضى
هذا الاستحباب في اول كل ركعة وقد نقل العلامة في المنتهى وجماعة من الاصحاب الاجماع على عدم
استحبابها في باقي الركعات ولعلهم يحكمون بان مجموع الصلوة بمنزلة فعل واحد وقراءة واحدة
وعرض في ذلك ذكر فتكفي الاستعاذة الواحدة في اول ركعة والاية لا تاتي في ذلك لعدم ظهور العموم
فيها وفيه نظر او يقال لو سلم عموم الاية فهو مخصوص باول ركعة للاجماع على الاستحباب فيها
فقط فيخرج غيرها قال لانها دليل على ان المصلي يستعيذ في كل ركعة لان الحكم المرتب على شرط
يتكرر قياسا قلت الشافعي يذهب الى التعوذ في كل ركعة ويستدل بظاهر الاية كما ذكره وهو لا
يخفى انه لو تم ما ذكره لم يكن قياسا بل عموما عرفيا مستفادا من النص كما في اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا الكذا غير تمام لما عرفت ويؤيده ما رواه الجمهور عن ابي هريرة قال كان النبي صلى الله عليه وآله اذا نهض
من الركعة الثانية استفتح بقراءة الحمد رواه مسلم وزعم ابن حزم ان هذا يرجح الاستحباب مطلقا رواية فرات
بن احنف عن ابي جعفر عليه السلام قال مفتاح كل كتاب اول الله بسم الله الرحمن الرحيم فاذا قرات بسم الله
الرحمن الرحيم فلا تبالي ان لا تستعيذ الحديث وكون التخصيص خلاف الاصل وبعد وجوب الاستعاذة
بمجرد ارادة القراءة المندوبة فان لم ان يرجع عنها فكيف يجب الاستعاذة لها واصالة عدم الوجوب
وعدم نقلها في تعليم الصلوة ولعل كلام الشيخ ابي علي محمول على تاكد الاستحباب فتامل والاحتياط
هنا مما لا ينبغي تركه هذا وقد اختلف في كيفية الاستعاذة فقيل هي ان يقول اعوذ بالله من الشيطان
الرجيم وعلى ذلك جماعة من القراء مثل ابن كثير وعاصم وابو عمرو وهو قول ابي حنيفة والشافعي
لاطلاق القران المجيد وقال نافع وابن عامر والكسائي نقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
ان الله هو السميع العليم وقال ابو حاتم وجماعة يقول اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان
الرجيم ونقل ذلك الشيخ ايضا لقوله تعالى فاستعذ بالله انه هو السميع العليم ولا يبعد ترجيح الاول
لظاهر الاية ولظاهر حسنة الحلبي ولما رواه العامة عن ابن مسعود قال قرات على رسول الله صلى الله عليه وآله فقلت
اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم فقال قل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم هكذا
اقرانيه جبرئيل عن القلم عن اللوح المحفوظ ولنذكر ايات متعددة تتعلق بذلك منها **يَا أَيُّهَا**
الْمُزَّمِّلُ اصله المتزمل من تزمل بثيابه اذا تلفف بها ادغم التاء في الزاي وجلست الهمزة للابتداء سمي به
النبي صلى الله عليه وآله لما كان عليه لانه كان نائما او مرتعدا بما دهشه ابتداء الوحي متزملا بقطيفة او

تحسبنا له فانه روى انه كان يصلى متلففا بشعير مربوط او نشيها له فتاقله بالرمل لانه لم يكن قد
تمرن بعد في قيام الليل او من تزمل الرمل اذا تحمل الحمل اى الذى يحمل اعباء النبوة اعنى اثقالها
قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا نِّصْفَهُ أَوِ انقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا أَوْ زِدْ عَلَيْهِ اى قم الى الصلوة في الليل او اوان القيام
كناية عن الصلوة فيه وفي انه عبارة عن الصلوة بالليل وهو قريب والاستثناء هنا من الليل
ونصفه بدل من قليل كانه خيره بين قيام النصف بتمامه وبين قيام النصف الناقص وبين قيام
الزايد عليه ووصف النصف بالقلة بالنسبة الى الكل ومعناه قم الى الصلوة مقدار نصف
الليل او اقل منه او ازيد منه ويؤيد ذلك ما نقله في ن عن ابن عباس قال القليل النصف او انقص
من القليل قليلا او زد على القليل قليلا ويحتمل ان يكون نصفه بدلا من الليل ولا قليلا
استثناء من النصف كانه قال قم اقل من نصف الليل والضمير في منه وعليه للنصف والمعنى التخيير بين
امرين ان تقوم اقل من نصف الليل على البت وان تختار احد الامرين وهو النقصان من النصف
والزيادة عليه وفيه انه على هذا بالغوا او انقص منه لان التخيير في الحقيقة بين الاقل من النصف والزيادة
عليه واجيب بانه قيل او انقص لمناسبة او زد لانه قد يحسن الترديد بين الشيء على البت وبينه
وبين غيره على التخيير ولا يخفى ما فيه فانه تكلف بعيد عن فصاحة القران فتامل فيه قال في الكشاف
وان شئت قلت لما كان معنى قم الليل الا قليلا نصفه اذا ابدلت النصف من الليل قم اقل من نصف
الليل رجع الضمير في منه وعليه الى الاقل من النصف فكانه قيل قم اقل من نصف الليل او قم انقص من ذلك الاقل
او ازد به منه قليلا فيكون التخيير فيما وراء النصف بينه وبين الثلث وفيه انه على هذا لا يكون النصف من
افراد المخير فيه بل يكون المخير فيه الافراد المتجاوزة عن النصف ولا يخفى ما فيه وبعد ما قيل ان نصفه بدل من
الليل والمراد بالاقل قليلا من الليل او هو الى العذر والمرض فانه غير مكلف فيهما بالقيام لكان
العذر وفيه نظر لما في اخر السورة عند قوله ان ربك يعلم انك تقوم الاية وسيجيء وكيف كان ففي الاية
دلالة على وجوب صلوة الليل على النبي ﷺ كما في قوله ومن الليل فتهجد به نافلة لك اى يجب عليك التهجد وهو
الصلوة في الليل زيادة على باقي الصلوات مخصوصة بك دون امتك على ما قيل وقيل ان هذا القيام
كان مستحبا بدليل التخيير ويؤيد اقتران الامر بالترتيل وهو مستحب قطعا وقيل كان القيام فرضا
على النبي ﷺ واصحابه وان الخطاب له وحده قبل وجوب الصلوات الخمس ثم نسخ بالصلوات الخمس وعن عائشة
ان الله فرض قيام الليل في اول هذه السورة فقام ﷺ واصحابه حولا وامسك الله خاتمتها اثني عشر
شهرا في السماء حتى انزل في اخر السورة التخفيف فصار قيام الليل تطوعا بعد ان كان فريضة قال

الطبرسي في البيان وليس في ظاهر الايات ما يقتضي النسخ قالا ولجاز ان يكون الكلام على ظاهره فيكون
القيام بالليل سنة موكدة من غير فرض وقريب منه قال الشيخ في ن ومنها إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ
أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِن ثُلُثَيِ اللَّيْلِ اقل من استعارة الادنى للاقل لان الاقرب الى الشيء اقل بعدا منه
وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ بالنصب على قراءة ابن كثير والكوفيين عطفا على ادنى وقرا الباقون بالجر عطفا على
ثلثي الليل قال ابو عبيد الاختيار الخفض في ثلثه ونصفه لانه قال علم ان لن تحصوه فكيف يقدرون
على ان يقوموا نصفه وثلثه وهم لا يحفظونه وقال غيره ليس المعنى على ما قال وانما المعنى على ان تطيقوه
يعني قيام الليل فخفف ذلك قال والاختيار النصب ولم يتعرض الشيخ في ن لترجيح احد القولين
وَطَائِفَةٌ مِّنَ الَّذِينَ مَعَكَ ويقوم ذلك جماعة من اصحابك ونقل في ن عن الحاكم ابو القاسم ابرهيم
باسناده عن ابن عباس انه كان على بن طالب عليه السلام يقوم ابدا وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ فيعلم مقادير
ساعاتهما كما هي وفي تقديم الاسم مبتدا وبناء الفعل عليه شعر بالاختصاص اى لا يعلم مقادير
ساعاتهما كما هي الا الله فيعلم المقدار الذي يقومون فيه عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ اى علم انكم لا تطيقون
احصاء الوقت المقدر ولا ضبط ساعاته وقيل معناه لن تطيقوا المداومة على قيام الليل ويقع
منكم التقصير فيه فَتَابَ عَلَيْكُمْ فخفف عنكم القيام المقدر ورخص لكم في تركه بحيث لا تبعة عليكم
فيه فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ فصلوا ما تيسر عليكم من صلوة الليل عبر عن الصلوة بالقراءة كما عبر
عنها بسائر اجزائها قال الشيخ في ن وفي الناس من قال هذه الاية ناسخة لما ذكر في اول السورة من
الامر الحتم بقيام الليل الا قليلا او نصفه او انقص منه وقال اخرون انما نسخ ما كان فرضا الى ان صار
نفلا ثم قال وقد قلنا ان الامر في اول السورة على وجه الندب فكذلك ههنا فلا وجه لتنافي الموضعين
حتى ينسخ بعضها بعضا انتهى كلامه وهو من الجودة بمكان ويكون علة التخفيف ما ذكره من تعسر
ضبط اوقات الليل عليهم وقوله عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَىٰ استينافي لبيان حكمة اخرى مقتضية
للتخفيف وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ اى يسافرون للتجارة او تحصيل العلم
او الحج او الزيارات وصلة الارحام وكل ما كان لله تعالى من المشي والسفر في الارض وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ
فِي سَبِيلِ اللَّهِ وهو عذر اخر فان المقاتلة تمنع من الصلوة بالليل وكل واحد مما ذكر عذر للتخفيف
ومن ثم رتب الحكم وهو التخفيف عليه بقوله فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ من القران والمراد صلوا ما اردتم
واجبتم على ما تقدم وقيل ان المراد بقراءة ما تيسر القران هي القراءة نفسها استحبابا لا وجوبا
فان قراءة القران مستحبة مطلقا خصوصا في الليل وقد تواتر بذلك الاخبار من طرق العامة والخاصة

ويحمل الوجوب نظرا الى وجوبها على الكفاية لبقاء الاحكام وحفظ المعجز وادلة اصول الدين وفيه نظر اذ يلغو اقيد ما تيسر على ذلك التقدير فتامل وعلى الاستحباب في القدر المستحب قال في ان اختلفوا في القدر المستحب في الليل المراد بهذه الاية فقال سعيد بن جبير الاية وقال ابن عباس مائة اية وعن الحسن من قرا مائة في ليلة لم تحاجه القران وقال من قرا مائة اية في ليلة كتب من القانتين ولا يبعد ان يكون المراد ما يصدق عليه وما تيسر وكلما زاد فهو احسن فان زيادة الخير خير وما ورد من المقدار في الاخبار يحمل على التاكيد روي عن الصادق انه قال قال رسول الله من قرا عشر ايات في ليلة لم يكتب من الغافلين ومن قرا خمسين اية في ليلة كتب من الذاكرين ومن قرا مائة اية كتب من القانتين ومن قرا مائتي اية كتب من الخاشعين ومن قرا ثلث مائة اية كتب من الفايزين ومن قرا خمس مائة اية كتب من المجتهدين ومن قرا الف اية كتب له قنطار من تبر والقنطار خمسة عشر مثقالا من الذهب والمثقال اربعة وعشرون قراطا اصغرها مثل جبل احد واكبرها ما بين السماء والارض ونحو ذلك من الاخبار الواردة في ذلك وينبغي ان تكون القراءة من المصحف وان كان حافظا للقران عالما بما روي عن الصادق عن النبي صلعم انه قال ليس شيء اشد على الشيطان من القراءة في المصحف نظرا وقال اسحق بن عمار قلت لابي عبد الله عجعلت فداك اني احفظ القران على ظهر قلبي فاقرا على ظهر قلبي افضل او انظر في المصحف قال اقرا وانظر في المصحف فهو افضل اما علمت ان النظر في المصحف عبادة ونحوها من الاخبار

النوع السابع في احكام متعددة تتعلق بالصلوة وفيه ايات الاولى واذا حييتم بتحية في الاصل مصدر حياك الله على الاخبار من الحيوة ثم استعمل للحكم والدعاء بذلك ثم قيل لكل دعاء او اصله تحية نقلت كسرة الياء الى ما قبلها وادغمت وانما قال بتحية لانه يراد المصدر وانما اراد نوعا من التحايا والتنوين فيها للنوعية وقد غلبت في السلم بل هو معناها المتبادر منها لان المسلم اذا قال سلام عليكم فقد دعا للمخاطب بالسلامة من كل مكروه والموت من اشد المكاره فقد دخل تحت الدعاء فحيوا باحسن منها او ردوها مقتضى الاية وجوب الرد اما بالاحسن وهو ان يزيد عليه ورحمة الله فان قال المسلم زاد وبركاته وهي النهاية في الاحسن لاجتماعها اقسام المطالب السلامة عن المضار وحصول المنافع وثباتها واما برد مثله لما روي ان رجلا دخل على النبي صلعم فقال السلام عليك ورحمة الله فقال وعليك السلم ورحمة الله وبركاته فجاء اخر وقال السلام عليك ورحمة الله وبركاته فقال وعليك فقال الرجل يقصتني فاين ما قال الله وتلا الاية فقال انك لم تترك لي فضلة فرددت عليك مثله لكما في قوى كم ان ظاهر الامر وان كان هو الوجوب العيني لان الحكم

فقال النبي وعليك السلام ورحمة الله وبركاته فجاء اخر فقال السلام عليك ورحمة الله

متعلق بكل

متعلق بكل واحد من المكلفين لكن الاجماع منعقد على انه اذا سلم على جماعة سقط الوجوب بردهم كان داخلا في المسلم عليهم اي واحد كان منهم بعد ان يكون ردة معتبرا في الشرع ولعل الوجه في ذلك انه انما سلم سلاما واحدا فليس له الا عوض واحد وح فيكون الوجوب كفائيا بالنسبة الى الجماعة المسلم عليهم كما صرح به جماعة من المفسرين فيسقط برد البعض ولا ينافي ذلك وجوبه عينا في بعض الاحيان وعلى هذا فلو رد من لم يكن داخلا في المسلم عليهم لم يسقط الوجوب عنهم لتعلق الوجوب بهم وعدم ما يوجب سقوطه وكذا لو كان الراد غير البالغ وان كان من جملتهم لعدم تعلق الوجوب به فهو بمثابة العدم ويحتمل الاكتفاء برده على تقدير كونه منهم وفيه نظر ولو سلم غير البالغ المميز على المكلف فالظاهر وجوب الرد على المكلف لعموم الاية وقيل لا يجب هنا لعدم كونه مكلفا ولا افعاله شرعية والظاهر من الاية المكلفين ولو قلنا ان افعاله شرعية لاحتمال الوجوب قويا وفيه نظر ومقتضى الامر وجوب الرد في جميع الاحوال سواء كان في الصلوة او غيرها ويؤيد ذلك الاخبار الواردة في رد السلام للمصلي كصحيحة محمد بن مسلم قال دخلت على ابي جعفر عه وهو في الصلوة فقلت السلام عليك فقال السلام عليك فقلت كيف اصبحت فسكت فلما انصرف قلت ايرد السلام وهو في الصلوة فقال نعم مثل ما قيل له وروايته سماعة عن الصادق قال سالته عن الرجل يسلم عليه في الصلوة قال يرد ونحوها من الاخبار واوجب الشافعي الرد بالاشارة وقال ابو حنيفة لا يرد عليه ويبطل وقال النخعي والثوري يرد بعد فراغه ونقله العامة عن علي ذر وهي اقوال ضعيفة مخالفة لظاهر القران وعدم صلاحية ما ذكروه للتخصيص وقال لا يرد في الخطبة وقراءة القران وفي الحمام وقضاء الحاجة وعلى هذا علماؤنا العامة وفيه بعد ولعلهم لا يرون مشروعية السلام في هذه المواضع فلا يختار الرد وهو غير واضح الوجه بل الظاهر عموم المشروعية في جميع هذه المواضع حتى يحصل المانع فحينئذ الرد فيها نعم ثواب ابتداء التسليم في هذه المواضع اقل من غيرها وهو لا ينافي وجوب الرد بعد ظهور العموم من الاية ومن ثم قيل يجب رد سلام الاجنبية مع القول بالتحريم فتامل ولو حيي بغير السلام كلفظ الصباح والمساء ونحوهما ففي وجوب الرد فيها العدم تبادر مثلها من لفظ التحية ولا مثل تحية الجاهلية والاسلام نسخه ولو قال السلام فقط فالظاهر وجوب الرد لكونه متعارفا في التحية والظاهر قولا تحيتهم فيها سلام ويحتمل العدم للاصل وهو بعيد وحيث يرد وهو في الصلوة فهل يجوز الرد بغير

سلام عليكم لو سلم المسلم على المصلي كان يقول عليكم السلام الاكثر على المنع منه نظرا الى انه ليس من
القران فلا يجوز في الصلوة وان جاز في غيرها وبوبت قول الحسن في رواية عثمن بن عيسى وقد
سالته عن الرجل يسلم عليه في الصلوة فيقول سلام عليكم ولا يقول وعليكم السلام الحديث والاظهر
الجواز كما اختاره بن ادريس خصوصا مع تسليم المسلم به لعموم الاية والصحيح السابق ورواية
عثمن بن عيسى ضعيفة ولكن الفرق بين التعريف والتنكير ونحو سلام الله وسلامي ولو قال سلام عليكم
بزيادة الميم اعتبر في الرد ذلك ايضا ومما ذكرنا يظهر انه لو رد بقوله سلام عليكم لم يجز ان يقصد
به القران للاطلاق وتجويز غيره مما لا يتصور فيه القران كما عرفت وحينئذ يجب الرد فظاهر ان فوري
على ما يظهر من كلامهم وبه تشعر الفاء فلو ترك اثم وبقي في ذمته كسائر الحقوق ولو كان في الصلوة
قيل تبطل لتحقق النهي المقتضي للفساد وفيه ان المنهي هنا امر خارج عن الصلوة فلا يؤثر في البطلان
ولا يبعد ان يقال ان كان في وقت وجوب الرد مشغولا بشئ من اذكار الصلوة الواجبة كالقراءة
ونحوها بطل لتحقق النهي عنه وهو يقتضي الفساد وفيه ان ذلك فرع ان الامر بالشئ يستلزم النهي
عن ضده الخاص ودون اثباته خرط القتاد وهب يجب في الرد الاسماع ظاهرهم نعم لا ان الدليل عليه
غير واضح وفي صحيح منصور على ما في تبيعنه قال اذا سلم على الرجل وهو يصلي يرد عليه خفيا كما قال
ونحوها رواية عمار عن الصرع قال رد عليه فيما بينك وبين نفسك ولا ترفع صوتك وبالجملة مقتضى الدليل
الجواز الا ان يكون وجوب الاسماع اجماعا فيجب المصير اليه وتاويل الادلة فتامل ولو رد المصلي بعد قيام
مكلفا خرج به قال في الذكرى لم يضر لانه مشروع في الجملة ثم توقف في استحبابه كما في غير الصلوة ولا يبعد
القول باستحبابه لعموم الاوامر اذ لا شك انه سلم عليه مع دخوله في العموم فيخاطب بالرد استحبابا
ان لم يكن واجبا وزوال الوجوب الكفائي لا يقدح في بقاء الاستحباب كما في غير الصلوة فان استحباب رد الثاني
متحقق اتفاقا ان لم يوصف بالوجوب معللا بالاوامر ولو اشترطنا في جواز الرد قصد القران كما يظهر
من الشيخ او علمنا جواز ذلك في الصلوة بانه قران صورة وان لم يقصد به كما ذكره بعض فلا اشكال في جواز
الرد بعد سقوط الوجوب فتامل هذا وربما قيل في الاية ان الرد بالاحسن للمسلمين والرد بالمثل لاهل
الكتاب وهو بعيد لكونه خلاف الظاهر فان ظاهر الاية اختصاصها بالمسلمين اذ الاحسن التحية للكفار ربما
يوجب بغضهم وعدم محبتهم فانهم ممن حارب الله ورسوله فلا يجوز مودتهم بتحية ولا بغيرها وما اجازه بعض
العامة من جواز البداءة بالسلام عليهم بعيد لا وجه له وفي الاية وجها اخران احدهما حمل التحية على
السلام وغيره من انواع البر وقد ذكره الشيخ الجليل علي بن ابرهيم في تفسيره ولعله رواه عن الامام عليه

لعله تقريب

لعدم تصريح بالرواية عنهم عليهم السلام وايضا فالظاهر منها التحية الغالبة المتعارفة بين المسلمين بعد رفعها
كان متعارفا في الجاهلية فالحمل عليه بخصوصه اولى من حمله على ذلك وعلى غيره مع ان الظاهر انه
لا قائل بوجوب تعويض كل بر واحسان الشامل التحميد على العطية وهو قول الشافعي وكان في
القديم يوجب عوض العطية اورد ها على المتهب ولا يخفى بعده عن اللفظ فان المتبادر منها ما
عرفت من التحية الخاصة مع ان الاصل عدم وجوب رد العوض واثباته بهذه الاية المحتملة لغيره بعيد
بل رد هذه وهم شرعا كما وقع التصريح به في الاخبار وعلى هذا فلا يمكن الايجاب بمثل هذا الاحتمال
البعيد عن اللفظ وبالجملة الظاهر المتبادر من الاية السلام المتعارف بين المسلمين ولهذا الخلاف
في وجوب رده فتحمل الاية عليه وغيره لا يعلم كونه مرادا فيترك عملا بالاصل **الثانية** **قل ان صلاتي**
ونسكي اي عباداتي كلها والنسك في الاصل العبادة ثوب رجل ناسك اي عابد فهو تعميم بعد
تخصيص والمراد قرباني ومنه النسيكة الذبيحة والمنسك الموضع الذي يذبح فيه النسائك
او المراد افعال الحج **ومحياي ومماتي** اي ما اوتيته في حيوتي وما اموت عليه من الايمان والعمل الصالح
او المراد بهما الحيوة والممات نفسهما **لله رب العالمين لا شريك له** خالصة لله تعالى لا اشرك
بها غيره **وبذلك** القول والاخلاص **امرت وانا اول المسلمين** فان اسلام النبي صلى الله عليه وآله متقدم على
اسلام امته واستدل بالاية على وجوب النية في العبادات وكونها واقعة على وجه الاخلاص
غير ملحوظ فيها مطلقا سواء كان الغير ظاهرا كالعبادة للاصنام او الكواكب او خفيا كالرياء والسمعة
ونحو ذلك وقال بعض الاصحاب ان قصد الثواب بالعبادة من الشرك وانه مناف للاخلاص كما نقل
عن امير المؤمنين عليه السلام عبدتك خوفا من نارك ولا طمعا ورغبة في ثوابك بل وجدتك اهلا
للعبادة فعبدتك وفيه نظر فانا لا نسلم ان قصد الثواب مناف للاخلاص وقد وقع في القرآن المجيد
يدعوننا رغبا ورهبا اي رغبا في الثواب ورهبا من العقاب على ان قصد الثواب لا يخرج العمل
عن ابتغاء وجه الله فان الثواب لما كان عند الله تعالى فمبتغيه مبتغ وجه الله ولا يقدح كون تلك الغاية
باعثة على العبادة فان الكتاب والسنة يشتمل كل منهما على المرهبات والمرغبات وايضا
نقل عنه صلى الله عليه وآله ما يدل على عدم جواز قصد الثواب بل على انه لم يكن فعله لذلك وانما عبادته
لكونه تعالى اهلا لها فيجوز ان يكون ذلك من خصايص مثله عليه السلام فلا ينافي في جواز ذلك القصد في
غيره وهو ظاهر وقال بعض اصحابنا في الاية تاما الى ان كون العبادة شكرا لنعمة التربية والايجاد
لذكر هذه الصفة عقيب ذكر العبادة اشعارا بالعلية قلت لعل ظاهر غير مراد اذ هو يقتضي عدم

استحقاق الثواب بالعبادة لوصول العوض الى العبد والعبادة انما تقع شكرا في مقابل النعم التي
انعم بها عليه وهو قول مرغوب عنه فيما بيننا وصرح المحقق الطوسي في التجريد بنفيه نعم ذهب اليه
جماعة من العامة وصرح به في تفسير قوله يا ايها الناس اعبدوا الاية وسيجيء ويجوز ان
يكون ذكر الوصف هنا للترغيب والتحريص على ايقاع العبادة على وجه الاخلاص فان الامر اذا كان ذا
نعمة عامة كان ذكرها عند الامر بالفعل ادعى للمامور الى ايقاع الفعل واكرحنا على عدم الترك
فان قيل نعم يكون الاستدلال بها على وجوب معرفة الله تعالى وان صحة الصلوة وغيرها من العبادات
يتوقف عليها نظرا الى انه تعالى امر بقول ذلك وظاهر ان معرفة القول وصدقه وفهم معنى التعلقات
يتوقف على المعرفة وقد يستدل بها على بطلان عبادة من يزعم ان لغيره تعالى تاثيرا ما في العالم كما
يزعمه المجوس في الكواكب والحكماء في العقول ولو بعنوان الداخلية بيانه انه تعالى امر بالاخلاص في
العبادة لله الموصوف بكونه خالق العالمين على العموم وظاهره استقلاله في الخلق وعدم مدخلية
الغير في شيء منه فاعتقاد خلافه ينافي ذلك فتامل فيه الثالثة انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا
الولي قد يجيء لمعان متعددة والظاهر منها هنا هو المتولي للامور كلها والاولى بالمومنين من
انفسهم وانما قلنا ان الظاهر هذا دون غيره نظرا الى ان الحصر في المذكور يفيد كون الولي
بالنسبة الى كل واحد منهم بمعنى واحد لا اختلاف فيه بينهم وهي الولاية الثابتة لله ولرسوله والامام
القائم مقامه وكون الولي في الاية السابقة بمعنى المحب او الناصر لا يوجب كونه هنا بهذا المعنى وهو
ظاهر فان القران قد يكون اولا بالمعنى واخرها وارد اعلى وجه اخر ثم انه تعالى وصف الذين امنوا بقوله
والذين يقيمون الصلوة ويوتون الزكوة وهم راكعون وقد اتفق جميع المفسرين انها نزلت في علي عليه السلام
حين تصدق بخاتمه في الصلوة راكعا وقد تواترت بذلك الاخبار من الطرفين روى ابو اسحق الثعلبي في
تفسيره باسناده المتصل الى ابي ذر الغفاري رض قال صليت مع رسول الله ص يوما من الايام صلوة
الظهر فسال سائل في المسجد فلم يعطه احد فرفع السائل يديه الى السماء وقال اللهم اشهد اني سالت
في مسجد رسول الله ص فلم يعطني احد شيئا وكان علي ع راكعا فاومى بخنصره اليمنى اليه وكان يتختم فيها
فاقبل السايل حتى اخذ الخاتم من خنصره فلما فرغ النبي ص من صلوته رفع راسه الى السماء وقال
اللهم ان اخي موسى سالك فقال رب اشرح لي صدري ويسر لي امري واحلل عقدة من لساني يفقهوا
قولي واجعل لي وزيرا من اهلي هرون اخي اشدد به ازري واشركه في امري فانزلت عليه قرانا ناطقا
سنشد عضدك باخيك ونجعل لكما سلطانا فلا يصلون اليكما اللهم وانا محمد نبيك وصفيك

فاشرح لي صدري ويسر لي امري واجعل لي وزيرا من اهلي عليا اشدد به ظهري قال ابو ذر فوالله
ما استتم رسول الله الكلمة حتى نزل عليه جبرئيل من عند الله تعالى فقال يا محمد اقرا قال وما اقرا قال اقرا
انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة الاية وثبوت الولاية بالمعنى الثابت
لله والرسول نص على امامته بعد النبي ص بلا فصل ولو قيل ان مقتضى ذلك ثبوت الولاية
حين النزول وهو غير ثابت لغيره كما اشعر به سبب النزول قلنا اللازم من الاية ثبوت الولاية بمعنى
كونه قائما مقام الرسول ص كما اشعر به سبب النزول فانه ع سال ربه ان يشد به ازره ويشركه في
امره ليسبحه هرون ويكون ناصرا في امر دينه يامره الحق مع الاحتياج اليه فيكون هو كذلك ايضا
يلزم منه استمرار الحكم الى بعد وفاة النبي ص وحيث بعد ان قطع بنزولها في علي ع قال واستدل
بها الشيعة على ان امامته ع ثابتة بنص الله تعالى ورسوله ص ان المراد بالولي المتولي للامور والمستحق للتصرف فيهم والظاهر ما ذكره
اراد به بمعنى المحب لانه ذكره بعد النهي عن موالاة الكفار فهذا المعنى لم قال مع ان حمل الجمع على
الواحد خلاف الظاهر وان صح انه نزل فيه ليرغب الناس في مثل فعله فيندرج فيه ولا يخفى ضعف
ما ذكره فانه بعد ان حكم بنزولها في علي ع لا وجه لحمل الولاية على الولاية في الدين والمحبة لاختصاص
في هذا المعنى بل من دون اخر بل المومنون كلهم مشتركون في هذا المعنى كما قال تعالى والمومنون بعضهم
اولياء بعض ولان الظاهر ان الولاية الثابتة هنا بمعنى الولاية الثابتة لله والرسول على ما عرفت
وما ذكره من ان حمل الجمع على الواحد خلاف الظاهر نقول كلامنا من حكم بنزولها في حق علي ع كما
لا يخفى على ان التعبير بلفظ الجمع عن الواحد على سبيل التفخيم والتعظيم بين اهل اللغة وهو في كلامهم
اشهر من ان يحتاج الى الاستدلال عليه ووجه اخر في الدلالة على ان الولاية بهذا المعنى مختصة به عليه السلام
انه تعالى قال انما وليكم الله مخاطبا به جميع المومنين وقد دخل في الخطاب النبي ص ثم قال ورسوله فاخرج
النبي من جملتهم لكونهم مضافين الى ولايته ثم قال والذين امنوا فوجب ان يكون الذين خوطبوا في الاية غير
الذين جعلهم اهل الولاية والا ادى ان يكون المضاف هو المضاف اليه بعينه والحاصل انه يكون كل واحد من المولى
والمولى نفسه وهو محال لا يقال يجوز ان يكون المراد بقولهم راكعون ان هذه شيمتهم وعادتهم ولا
يكون كلاما في ايتاء الزكوة لان قوله يقيمون الصلوة موجب لدخول الركوع فيه فاي حاجة لقولهم
راكعون على انه حال من يوتون الزكوة بل ان من صفتهم وعادتهم الركوع كان ذلك كالتكرار الغير المفيد
المفيد وبالجملة فالاية من اوضح الدلائل على امامته بعد النبي ص بلا فصل ولعمري ان المنكر لما قلنا
مصداق قولهم يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها فقد روى الكليني عن احمد بن محمد بن عيسى قال حدثني

وظاهر ان هرون ص

كونه

لانه ص

شايع

منين

صفتهم

للفضل او من العبيد غير ص

جعفر بن محمد عن ابيه عن جده عن فوله عز وجل يعرفون نعمت الله ثم ينكرونها قال هي والله ما انزل الله في كتابه من نعمة ثم يجحدها رجل وليكم الله ورسوله والذين امنوا الآية اجتمع نفر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله في مسجد المدينة فقال بعضهم لبعض ما تقولون في هذه الآية ان كفرنا بها كفر بسائرها وان امنا فامنا بهذا دون هذا دخل علينا بن الخطاب فقالوا والله علمنا ان محمدا صادق فيما يقول ولكنا نتولاه ولا نطيع عليا في امره فانزل الله عز وجل يعرفون نعمت الله يعني ولاية علي عليه السلام وانكارهم الكافرون بالولاية فلينظر المنصف بعين البصيرة فيما هؤلاء من الجحد المبطون في احشائهم وانهم يروجون الباطل ويروون نزول بعض الآيات في حق صاحبهم ويحتجون بها وليس من ذلك عين ولا اثر وانما هو تمويه منهم ويتركون النص القاطع ويقولون بحسب ما تهوى انفسهم نعوذ بالله من مخالفة الله ورسوله واستيفاء ما يتعلق بذلك من الكلام يوجب التطويل فمن اراده وقف عليه في مظانه وفي الآية الكريمة دلالة على ان الفعل القليل لا يبطل الصلوة وظاهر استدلال اهل العلم على ذلك كما قاله الواحدي في تفسيره اذ الظاهر ان الخاتم كان مرجانا في خنصره فلم يتكلف لخلعه كثير عمل يوجب فساد الصلوة وقد ذكر ذلك صاحب الكشاف وغيره وقد عد اصحابنا الفعل الكثير الموجب للبطلان بما يخرج فاعله عن كونه مصليا عرفا ومن ثم ظهر ان القليل ما لا يكون كذلك وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قتل عقربا في الصلوة واقتل الاسودين الحية والعقرب فيها وتمام تفاصيل ذلك يعلم من الفروع وقد يستدل به ايضا على ان دفع الزكوة الى السائل في الصلوة جايز مع نية الزكوة كما قاله في ان اذا الظاهر ان ذلك الفعل وقع بنيته ويلزم من ذلك صحة نية الزكوة احتسابا على الفقير الغائب وصحة نية الصوم في الصلوة الليلية ونحو ذلك مما لا يتوقف فيه على مقارنة فعل من الافعال المنافية للصلوة وفيها ايضا دلالة على صحة تسمية الصدقة المندوبة زكوة اذا الظاهر ان الذي فعله عليه السلام كان نصف فلعله ندب الى تاخيرها اذ الزكوة واجبة ولا يجوز تاخيرها ولو كان ذلك زكوة واجبة لامكن الاستدلال بها على جواز تاخيرها في الجملة وعلى جواز اخراج القيم لكن ذلك غير معلوم ولا اظن احدا من المفسرين حملها عليه والله اعلم بحقايق الاحكام **الرابعة** **انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني** بدل مما يوحى قبله دال على ان الوحي مقصور على التوحيد الذي هو منتهى العلم والامر بالعبادة الذي هو كمال العمل **واقم الصلوة** خصها بالذكر وافردها بالامر للعناية التي اناط بها اقامتها وهي قوله **لذكري** اي لاشتمالها على ذكري وشغل القلب واللسان به وقيل لاني ذكرتها في الكتب واوصيت بها وقبل لان اذكرك بالمدح والثناء وقيل الذكر خاصة لا تراني بها ولا تشوبها بذكر غيري وقيل لاوقات

وعلى هذا فقد يستدل بالآية على وجوب ترتيب الفايتة على الحاضرة بمعنى وجوب تقديمها على الحاضرة واعادتها الا ان يكون وقت الحاضرة مضيقا فتقدم على الفايتة وتؤيد من الاخبار صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام انه سئل عن رجل صلى بغير طهور او نسي صلوات لم يصلها او نام عنها قال يقضيها اذا ذكرها في اي ساعة ذكرها من ليل او نهار فاذا دخل وقت الصلوة ولم يتم ما قد فاتها فظيق عليك ان يذهب وقت هذه التي قد حضرت وهل احق بوقتها فليصل الذي قد حضر وقتها فاذا قضاها فليصل ما فاته فيما مضى والى هذا القول ذهب جماعة منا وهو قول الحنفية ايضا والاكثر منا على استحباب ترتيب الفايتة على الحاضرة ولو قدم الحاضرة على الفايتة جاز وان كان الاولى موسعا لكون المستحب اذ بدا بالفايتة على التقدير والذهاب الى القول الاول بان الآية غير ظاهرة في ذلك بل تحتمل وجوها اخر كما اشرنا اليها ومع الاحتمال لا يسقط الاستدلال ولو سلم فما قضى ما نزل عليه الوجوب عند الذكر ونحن نقول به

اما الوجوب على التضييق فلا والحديث معارض بمثله محمول على جواز تقديم الحاضرة مع السعة والجمع بينهما بالاستحباب كما قلناه طريق الجمع بين الآية والحديث منه

ذكري وهي مواقيت الصلوة التي عينها في كتابه وقيل لذكر صلوتي الفايتة اما بحذف المضاف او لاستلزام ذكرها ذكره فيكون فيه دلالة على ان وقت قضاء الفايتة الذكر ويؤيد ما روي عنه صلى الله عليه وآله قال من نام عن صلوة او نسيها فليقضها اذا ذكرها ان الله تعالى يقول اقم الصلوة لذكري ونحوه روى اصحابنا عن عبيد بن زرارة عن ابيه عن ابي جعفر عليه السلام والحكم مجمع عليه بين الاصحاب وفي اخبارنا المعتبرة دلالة على ان استفادته من الآية بعيد ومع النظر في الاخبار لا حاجة الى الآية في اثباته وان كانت مؤكدة له **ان الساعة آتية** كائنة لا محالة **اكاد اخفيها** اريد اخفاء وقتها او قرب ان اخفيها كما هو ظاهر كاد فلا اقول انها آتية ولو لا ما في الاخبار من اللطف وقطع الاعذار لما اخبر بتيسير او اكاد اظهرها من اخفاه اذا سلب اخفاه فالمعنى للازالة وفيه ايماء الى انه ينبغي المبادرة الى العباده والصلوة **لتجزى كل نفس بما تسعى** متعلق باتية او باخفيها بالمعنى الاخير وفيه دلالة على ان مجازات كل نفس بحسب عملها فمن عمل الطاعات اثيب عليها ومن فعل المعاصي عوقب بحسبها وقد يستدل به على عدم اجزاء العباده مع فعل الغير لكن اخرج منه بعض المواضع للاجماع كما يعلم تفصيله من محله **الخامسة وهو** **الذي جعل الليل والنهار خلفة** اي ذوي خلفة يخلف كل واحد منهما صاحبه ويقوم مقامه فيما ينبغي ان يعمل فيه فمن فاته عمل الليل استدركه بالنهار وبالعكس او المراد يعقب كل منهما الاخر كقوله واختلاف الليل والنهار والخلفة الحالة التي تختلف عليها من خلف كالركبة والجلسة وقيل المراد انه جعل كل واحد منهما مخالفا لصاحبه فجعل احدهما اسود والاخر ابيض **لمن اراد ان يذكر او اراد شكورا** وهما في الحقيقة سببان للجعل المذكور اي اراد جعل ذلك ليحصل تذكر النعمة والتفكر في صنعه اذ يعلم انه لا بد لها من صانع حكيم واجب الوجود رحيم على العباد واجب الشكر على انعامه وكلما اولى لمنع الخلو واستدل به على مشروعية قضاء فايتة الليل بالنهار وبالعكس وبوبت مارواه ابن بابويه عن الصادق عليه السلام كلما فات بالليل فاقضه بالنهار قال الله تبارك وتعالى وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة لمن اراد ان يذكر او شكورا يعني انه يقضي الرجل ما فاته بالليل في النهار وما فاته بالنهار في الليل والى ذلك يذهب اكثر الاصحاب ويؤيد ان في ذلك مبادرة الى فعل الطاعة ومسارعة الى الخير فيكون مندوبا اليه وقال ابن الجنيد المستحب ان يقضي فايتة الليل بالليل وفايتة النهار بالنهار الى ان يزيد زوال الشمس ثمانية اقدام على زوالها يومها محتجا بصحيحة معوية بن عمار قال قال

والفرقان

ابو عبد الله ع اقض ما فاتك من صلوة النهار بالنهار وصلوة الليل بالليل قلت افرض
ونترين في ليلة قال نعم اقض وترا بدا والحق ان قول ابن الجنيد غير بعيد وكلا الادلة على ما
قالوه غير واضحة لاحتمال ما تقدم من الوجوه في الخبر الذي رواه ابن بابويه غير واضح الصحة
وحمل الامر في الرواية الصحيحة على الاباحة بعيد وادعاء العلامة كونه للندب ليس اولى من ادعاء
الاباحة لا يخفى وافاد الندب قرينة على الوجوب من الاباحة مع تعذر الوجوب يحمل على الندب ولا يتم
ان ذلك بينا في المبادرة فتامل فاذا انسلخ الاشهر الحرم الى قوله فان تابوا عن الشرك واعترفوا
بالايمان واقاموا الصلوة واتوا الزكوة تصديقا لتوبتهم وايمانهم فخلوا سبيلهم فدعوهم
ولا تتعرضوا لهم بشئ من القتل والحصر والصد في كل مرصد كما دل عليها ما قبلها واستدل
بهذه الاية على ان تارك الصلوة عمدا يجب قتله لانه تعالى اوجب الامتناع من قتل المشركين
بشرطين احدهما ان يتوبوا من الشرك والثاني ان يقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة والحكم
المعلق على مجموع لا يتحقق الا مع تحقق المجموع ويكفي في حصول نقيضه اعني اباحة قتلهم فوات
احد من المجموع ويلزم ما ذكرناه لكن اطلاق الاية يقتضي عدم الفرق بين كون الترك
استحلالا لا عدة والمشهور ان القتل انما يكون مع الاستحلال ولعلهم فهموا ذلك من
دليل خارج عن الاية كالاخبار

السابعة يا ايها الناس اعبدوا ربكم ظاهرها الامر بالعبادة
المتعلقة بافعال الجوارح ونقل عن ابن عباس انه قال معناه وحدوه قال الشيخ في ن والاولى
حمله على عمومه في كل ما هو عبادة لله من معرفته ومعرفة نبيائه والعمل بما اوجبه عليهم وندبهم
اليه والخطاب متوجه الى جميع الناس مؤمنهم وكافرهم لان كل امر كان غير مكلف من الاطفال
والمجانين وما يروى عن ابن عباس والحسن ان ما في القرآن من يا ايها الناس فمكي ويا ايها
الذين امنوا فمدني فان صح فلا يوجب التخصيص بالكفار فان المامور به اصل العبادة المشتركة
بين بدوها والزيادة فيها والمواظبة عليها فالمطلوب من الكفار الشروع فيها بعد التلبس بما
يتوقف عليه الصحة من الايمان المشتمل على معرفة الصانع والاقرار بما ذكر من لوازم وجوب الشئ
وجوب ما لا يتم الا به فكما ان الحدث لا يمنع وجوب الصلوة فكذا الكفر لا يمنع وجوب العبادة
فيجب رفعهما لاشتغال الذمة بهما عقيبه ومن المؤمنين ازديادهم من العبادة وبقائهم عليها
ولا يرد بعد تناول الامر للشيئين لا زالة ازدياد من العبادة عبادة كما اشرنا اليه وقد ظهر مما
ذكرنا ان الكافر مكلف بالفروع الذي خلقكم اي اوجدكم على تقدير واستواء بعد ان لم تكونوا

وهو وان وصفه بكم جرى على التعظيم والتعليل واحتمل الوصف كونها للتقييد والتوضيح ان كان الخطاب
للمشركين واريد بالرب ما هو اعم من الرب الحقيقي والالهة التي يسمونها ارباباً والذين من قبلكم
بالعطف على الضمير المنصوب اي خلقكم وخلق من قبلكم سواء كان تقدمهم بالذات او بالزمان والخطاب
مع الكفرة على هذا الوجه امنا لاعترافهم به كما قال تعالى ولئن سئلتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله او لتمكنهم من العلم بادنى نظر لعلكم تتقون اي خلقكم لتتقوه وتعبدوه كقولك
تعم وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فهي بمعنى كي ومفادها التعليل من غير ان يكون هناك
شك من القائل بوجه ونظيره اقبل قولي لعلك ترشد مع انه ليس في شك من الرشد وفائدة
التعبير بلعل ترقي الموعظة وتقريبها من قلب الموعوظ ونقل الشيخ في ن عن سيبويه انها وردت
على شك المخاطبين كما قال تعالى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى واراد بذلك الايهام على
موسى وهرون قال وفائدة ايراد لفظة لعل هو ان لا يحل العبد محل الامن المدل بل يزداد
حرصا على العمل وحذرا من تركه وقال بعضهم معنى قوله لعلكم تتقون لكي توقنوا النار في
ظنكم ومرجانكم لانهم لا يعلمون انهم يوقنون النار في الاخرة فان ذلك من علم الغيب الذي
لا يعلمه الا الله تعالى واجرى لعل على العباد دون نفسه تعالى الله عن ذلك قال الشيخ في ن وهذا
قريب مما حكيناه عن سيبويه وعلى هذا فيكون جملة لعلكم تتقون جملة حالية من الضمير في اعبدوا
اي اعبدوا ربكم راجين ان تخرطوا في سلك المتقين الفائزين بالهدى والفلاح المستوجبين
لجوار الله وفيه تنبيه على ان التقوى هي الغاية القصوى من العباده وانكر صاحب ن ان تجيء لعل
بمعنى كي ولكن صرح صاحب المغني ان كلا لعل الثلاثة معان وجعل التعليل احدها قال
وانكثه جماعة منهم الاخفش والكسائي وحملوا عليه قوله تعالى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او
يخشى واختار في البيان هذا الوجه ونقل غيره قولا وقيل انه تغليب المخاطبين على غيرهم وان كان
المعنى على ارادتهم جميعا قال في ي والاية تدل على ان الطريق الى معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته
واستحقاقه للعبادة النظر في صنعه والاستدلال بافعاله وان العبد لا يستحق بعبادته عليه ثوابا
فانها لما اوجبت عليه شكرا لما عدده عليه من النعم السابقة فهو كاجير اخذ الاجرة قبل العمل انتهى
وما ذكره من الدلالة على ظنية اما الدلالة على كون العبد لا يستحق الثواب بالعبادة فغير ظاهرة
منها اذ وجوبها شكرا لا يستلزم عدم الثواب على هذا الشكر بل الظاهر ان استحقاق الثواب
يترتب على هذا الشكر الذي وقع به ازاء النعم كما يشعر به قوله ولئن شكرتم لازيدنكم والاية الحاصل

لا اول صح

آنا لو سلمنا دلالته على ان العباده وجبت شكرا فلا تم دلالته على ان المكلف لا يستحق
الثواب على هذا الشكر بل الذى نقوله انه يستحق الثواب عليه كما اقتضاه الدليل العقلى واشار
اليه المحقق الطوسى فى التجريد بان ذلك قبيح ممتنع صدوره عنه تعالى على انه يحتمل ان يكون ذكر
النعم فيها للترغيب والتحريص على العباده والحث على عدم الترك فان الامر اذا كان ذا نعم كثيرة
وذكر نعمه عند الامر كان ذلك ادعى فى وقوع الفعل واتم فى حصول الامتثال اذ يزيد المامور
بها رغبه فى ايقاعه وتجانبا عن تركه قال الشيخ فى ان ذكر نعمه بذلك عباده نعمه عليهم والا لم يلزم
ليذكروا ياديه عندهم فيثنوا على طاعته تعطفا منه بذلك عليهم ورافه منه بهم ورحمه لهم
من غير حاجه منه الى عباداتهم ولكن ليتم نعمته لعلهم يهتدون وبالجمله استحقاق الثواب على
العباده ثابت فى الايات الكثيره والاخبار المتظافره بل اجماعنا منعقد عليه وهو حجه قاطعه
ويؤيده ما قلناه من ان المنعم اذا كان غنيا على الاطلاق وهو فى نهايه ما يكون من الجود والفضل
والرحمه على عباده ثم انه كثيرا ما يذكر نعمه فى معرض الامتنان عليهم وظاهر ان الامتنان انما يتم
مع عدم اراده العوض فلا وجه لكونه عوضا فى مقابله نعمه على ان الظاهر ان هذا مما يذهب اليه
من المسلمين الا نادر وليس مذهب مشهور من المتعبدين بالشريعه فان الثواب والعقاب كالضروري
من دين محمد ﷺ بل كل الاديان وبهما يثبتون الحشر والنشر والمعاد ثم نقله الشارح الجديد التجريد
عن ابى القاسم البلخى فقط وحاله غير معلومه فتامل واما الحكم المستفاد من الايه فهو مشروعيه
العباده على الاطلاق فح لا يحتاج الى التوقيف فى الزمان بل يصح فعلها مطلقا الا فيما عين الشارع
وقتا معينا بخصوصه نعم يحتاج الى التوقيف فى كيفيتها وانها مما تعبد الشارع بمثلها فيصح الصوم
مطلقا الا فى الاوقات المخصوصه والصلوه تطوعا كذلك وقضاء الصلوه ونحوها من افراد العبادات
وقد اغنى عن ذكره هنا بيانه فى كتب الفروع على التفصيل الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا فى محل النصب اما
صفه ثانيه لربكم او على المدح والتعظيم او الرفع بالخبريه ومعنى جعلها فراشا ارجعل بعض جوانبها
بارزا من الماء مع ما فى طبعه من الاحاطه بها وصيرها متوسطه بين الصلابه واللطافه حتى صارت
مهيأه لان يقعدوا ويناموا ويتقلبوا عليها كما يتقلب احدهم على فراشه الممهد ومن زعم ان
فيها دلاله على تسطيح الارض فقد ابعد لان كريه شكلها مع عظم حجمها واتساع اطرافها
لا ياتى الا فتراش عليها واذا كان الافتراش متسهلا فى الجبل الذى هو وتد من اوتاد الارض فهو فى
الارض ذات الطول والعرض اسهل وفى الايه دلاله على اباحه السكون فى كل جزء من الارض كان على

اى وجه كان واباحه الصلوه فى كل قطعه منها وكذا سائر العبادات لانه ذكر ذلك فى معرض
الامتنان فاقتضى الاباحه كذلك الا ما اخرجه الدليل وَالسَّمَاءَ بِنَاءً قبه مضروبه عليكم
والسماء اسم جنس يقع على الواحد والمتعدد وقيل جمع سماءه والبناء مصدر بمعنى المبنى
بيتا كان او قبه او خباء ومنه قيل بنى على امراته لانهم كانوا اذا تزوجوا ضربوا عليها خباء
جديدا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً من هنا للابتداء سواء اريد من السماء السحاب فان ما علا الانسان
ومنه سمى السقف سماء او الفلك نفسه فان المطر يبتدا من السماء الى السحاب ومنه الى الارض كما دلت
عليه الظواهر فَأَخْرَجَ بِهِ عطف على انزل مِنَ الثَّمَرَاتِ كلمه من للتبعيض اذ ليس المخرج كل الثمرات بل
بعضها رِزْقًا لَكُمْ اما حالا او مفعولا له اى حال كونه رزقا او لاجل رزقكم ويؤكد التبعض
الاختلاف المذكور اعنى ماء ورزقا فكانه قال وانزلنا من السماء بعض الماء فاخرجنا ببعض
الثمرات ليكون بعض رزقكم وهذا هو المطابق للواقع اذ لم ينزل من السماء الماء كله ولا اخرج بالمطر
كل الثمار ولا اجعل الرزق كله فى الثمرات ويجوز ان تكون للبيان كقولك انفقت من
الدراهم الفا وخروج النبات واذكار بقدره الله تعالى ومشيته ولكن جعل الماء الممزوج بالتراب
سببا فى اخراجها ومادة لها كالنطفه للحيوان فى خلق الولد بان اجرى عادته بافاضه صورها
وكيفياتها على المادة الممزوجه منهما او ابدع فى الماء قوة فاعله وفى الارض قوة قابله يتولد
من اجتماعهما انواع الثمار وهو قادر على ان يوجد الاشياء كلها بلا اسباب ومواد كما انشا
نفوس الاسباب والمواد وكونها فى انشائها مدة رجالها من حال الى حال حكما ودواعى يجدد فيها
لاولى الابصار عبرا وسكونا الى عظيم قدرته ليس فى ايجادها دفعه وقد يستدل بها على اباحه جميع
اللباس فى الصلوه وغيرها الا ما اخرجه الدليل نظرا الى ان الثمره اعم من المطعوم والملبوس
وفيه نظر اذ الثمره المخرجه هى الرزق فلا غير فلا وجه لتناولها الملبوس الا ان يقال ان الرزق متناول
لذلك فان المراد به ما يصح الانتفاع به ولا يكون لاحد المنع منه كما صرح به فى البيان وح فيدخل
الجميع فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا يحتمل تعلقه باعبدوا اى اعبدوه ولا تجعلوا له اندادا لان
اصل العباده واساسها التوحيد وان لا يجعل لله ند ولا شريك ويحتمل ان يكون نفيا منصوبا
باضمار ان جوابا للامر ويحتمل تعلقه بلعل على ان ينتصب تجعلوا انتصاب فاطلع فى قوله تعالى ابلغ
الاسباب اسباب السموات فاطلع الى اله موسى اى خلقكم لكى تتقوا وتخافوا عقابه فلا تشبهوه بخلقه
كذا فى ف ويحتمل تعلقه بالذى جعل ان استانفت به على انه نهى وقع خبرا على تاويل مقول القول لا تجعلوا

وقال داود والحسين يعقد بواحد كسائر الجماعات وهي اقوال مرغوب عنها فيما بيننا وفي اخبارنا
المعتبرة ما يوجب الاكتفاء بالخمس فيعمل عليه ولا يناهيه الاخبار الواردة بالسبعة لانها محمولة على الوجوب
العيني والخمسة على التخييري كذا جمع الشيخ بينهما ويمكن الجمع بينهما بوجه اخر بيناه في محل اخر ان
اطلاق الآية يقتضي ثبوت الوجوب مع حضور الامام وغيبته وهو كذلك عند اكثر الاصحاب
وذهب السيد المرتضى الى عدم الجواز مع الغيبة واختاره ابن ادريس وجماعة وظاهر هو الآية تحريمها
على ذلك التقدير وعدم اجزائها عن الظهر لو فعلت مخيرين عليه بان شرط انعقادها الامام
او من نصبه على الخصوص فينتفي المشروط عند انتفاء الشرط ولانها لو شرعت حال الغيبة لوجب عينا
فلا يجوز فعل الظهر اما الملازمة فلظهور الامر في الوجوب العيني فتعين حمله عليه مع عدم المعارض
ولانها بدل عن الظهر وهو واجب عينا واما التالي فتسفيه الاجماع فيبطل المقدم وفيه نظر فانا لا
نسلم الاشتراط المذكور مطلقا حتى في حال الغيبة وابن الدليل عليه والذي يصلح ان يكون
دليلا عليه بعض الروايات المشتملة على ذكر الامام كرواية محمد بن مسلم عن احدهما ع قال تجب
الجمعة على سبعة نفر من المسلمين ولا تجب على اقل منهم الامام وقاضيه والمدعي حقا والمدعى
عليه والشاهدان والذي يضرب الحدود بين يدي الامام وهي ضعيفة السند بالحكم بن مسكين
فلا تصلح ان تكون مقيدة لاطلاق الآية المؤيد بالاخبار الصحيحة الدالة على الوجوب كذلك على
انها متروكة الظاهر لاطباق المسلمين كافة على عدم اشتراط حضور من اشتملت عليه الا ان يقال
المراد حضور سبعة مثلا مسلما الاشتراط الكر لا يلزم منه التحريم حال الغيبة كيف والفقيه الجامع
لشرايط الفتوى منصوب من قبل الامام كما دلت عليه مقبولة عمر بن حنظلة ومن ثم تمضى احكامه
وتجب مساعدته على اقامة الحدود والقضاء بين الناس وهذا اعظم من مباشرة امامة الصلوة
ويجاب عن الثاني بان الدليل دل على الوجوب وهو وان كان ظاهرا في العيني كما عرفت لكن الاجماع
على عدمه لو لم يكن لما كان لنا عنه عدول وح فيعمل بمقتضى الادلة في الوجوب التخييري لانه فرد من
الوجوب ومن هنا ترى كل القائلين بتشريعها مختلفين في التعبير عن حكمها فبعضهم بالجواز وبعضهم
بالاستحباب وبعضهم بالوجوب والمرجع واحد هو الوجوب تخييرا بينها وبين الظهر وان كانت
عندهم افضل من الظهر لا منافاة في ذلك اذ جميع افراد الواجب التخييري كذلك اذ تفاوتت بعضها
على بعض في الفضيلة ويظهر مما ذكرنا انه لا يشترط في اقامتها المجتهد بل يكفي في ذلك من يمكنه
الامامة في الصلوة مع التمكن من الاجتماع والخطبتين وباقي الشرايط لعدم ما يدل على اشتراط

ذلك حصرا فيفي اطلاق الآية سالما عن المعارض وقد صرح بذلك شيخنا المفيد في بحث صلوة
الجمعة من المقنعة حيث قال والشرايط التي تجب معها الاجتماع ان يكون حرا بالغا طاهر الميلاد
ولادته مجتنبا من الامراض الجذام والبرص خاصة في جملة مسلما مؤمنا معتقدا للحق باسره انتهى
في دياته مصليا للفرض في ساعته فاذا كان كذلك واجتمع معه اربعة نفر وجب الاجتماع
وهو ظاهر فيما قلناه وبه صرح ابو الصلاح ايضا وهذه جملة نافعة هنا وتمام ما يتعلق بذلك
يعلم من كتب الفروع الثانية فاذا قضيت الصلوة اي فعلت وفرغ منها فانتشروا في الارض تفرقوا
فيها فانه قد اطلق لكم ما حظر عليكم بعد قضاء الصلوة وابتغوا من فضل الله اطلبوا الرزق في
البيع والشراء من فضله ورحمته وفيه ايماء الى ان التاجر والكاسب للرزق لا يعتمد على كسبه وتجارته
بل يطلب من فضل الله ورحمته ويجعل التجارة والكسب وسيلة الى ذلك وهو من باب الامر الوارد
عقيب الحظر وذلك وان كان للوجوب على الاصح كما بيناه الا انه محمول على الندب للاجماع على
عدم وجوب ذلك الا ان يكون الكسب لمثل النفقة الواجبة ونحوها وقد مر نظيره او المراد اطلبوا
الرزق والتقسوا من فضل الله وان لم يكن هي مخصوص البيع والشراء بل على اي وجه كان وفي ما
رواه عمر بن يزيد عن ابي عبد الله ع قال اني لاركب في الحاجة التي كفاني الله ما اركب فيها الا التماس
ان يراني الله اضحي في طلب الحلال اما تسمع قول الله عز وجل فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض
وابتغوا من فضل الله ارايت لو ان رجلا دخل بيتا وطين عليه بابه ثم قال رزقي ينزل علي كان يكون
هذا احد الثلاثة الذين لا يستجاب لهم قلت من هو لا قال رجل يكون عنده المراة فيدعو عليها
فلا يستجاب له لان عصمتها بيدك والرجل يكون له الحق فلا يشهد عليه والرجل يكون عنده الشئ
فيجلس في بيته ولا يشتري ولا يطلب ولا يلتمس حتى ياكل ثم يدعو فلا يستجاب له وعن عباس الوراق
بطلب شئ من الدنيا انما هو عيادة المريض وحضور الجنايز وزيارة اخ في الله وعن سعيد بن
المسيب هو طلب العلم وقيل صلوة التطوع ونحوها واذكروا الله كثيرا واذكروه في مجامع
واذكروه في مجامع احوالكم ولا تخصوا ذكره بالصلوة لانه عام بالاحسان وقيل المراد به التفكر
كما قال ص تفكر ساعة خير من عبادة سنة وقيل ذكر الله في تجاراتكم واسواقكم فقد روي عنه ع
انه قال من ذكر الله في السوق مخلصا عند غفلة الناس وشغلهم بما فيه كتب الله له الف حسنة
وغفر له يوم القيمة مغفرة لم تخطر على قلب بشر ولا يبعد ان يكون المراد وابتغوا من فضل الله واذكروا
اوامره ونواهيه في طلب الرزق فلا تاخذوه الا من موضع يحل لكم اخذه لا ما يحرم لعلكم تفلحون

اى لكى تكونوا من المفلحين الفائزين بخير الدنيا والاخرة **الثالثة وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا**
إليها تفرقوا عنك خارجين اليها روى انه ﷺ كان يخطب للجمعة فربما عرض عير تحمل الطعام فخرج الناس
اليهم الا يسيرا قيل ثمانية وقيل احد عشر وقيل اثنى عشر وقيل اربعون فقال ﷺ والذى نفس
محمد بيده لو خرجوا اجميعا لاضرم الوادى نارا والمراد باللهو الطبل الذى كان يستقبلون
به العير والتصفيق والضمير المجرور يعود الى التجارة وانما خصت بعود الضمير اليها لانها كانت
اهم اليهم وهم بها اسر والتذكير باو للدلالة على ان منهم من انفض لمجرد سماع الطبل ورؤيته
او للدلالة على ان الانفضاض الى التجارة مع الحاجة اليها والانتفاع بها اذا كان مذموما كان
الانفضاض الى اللهو واولى بالذم وقيل تقديره اذا رأوا تجارة انفضوا اليها واذا رأوا اللهو انفضوا اليه
على ان او بمعنى الواو **وتركوك قائما** على المنبر تخطب وهو المروى عن ابى عبد الله ﷺ وسئل عبد الله
بن مسعود كان النبى ﷺ يخطب قائما قال اوما تقرأ وتركوك قائما وقيل اراد قائما فى الصلوة **قل**
ما عند الله خير من اللهو الذى تركوا الصلوة لاجله **ومن التجارة** ايضا لانها موهوبة قليلة الفائدة
فلا معنى لترك التجارة العظيمة الباقية وهى الصلوة معها بترك مستلزم للعقاب تحصيلا لما
هو فان قليل الفائدة وفى تقديم التجارة فى الصدر على اللهو وتقديمه عليها فى الاخر تقريعا
لهم بخفة احلامهم حيث يتركون الصلوة لمجرد اللهو الذى لا فائدة له فضلا عن التجارة التى يترتب عليها
فائدة ولم يعلموا ان ما عند الله من الفضل خير من اللهو الذى لا نفع فيه يرأسا بل من التجارة
وان كان فيها نفع متوهم **والله خير الرازقين** فتوكلوا عليه واطلبوا الرزق منه فانه يرزقكم
وان لم تتركوا الخطبة والجمعة وليس فى الاية دلالة على وجوب القيام فى الخطبة اذ لم يعلم ان المراد
القيام فيها واحتمال القيام فى الصلوة ثابت كما عرفت ولو سلم كونه فيها للرواية عن الصادق ﷺ فلا نسلم
ان فعله ذلك كان على جهة الوجوب ومن ثم لم يوجبه جماعة من العامة كالحنفية واصحابنا انما
اوجبوه للدليل من خارج دل عليه وهو الاخبار الصحيحة الا ان نقول بوجوب المتابعة فيتم الحكم فيه
كلام وكذا الدلالة فيها على تقدير كون المراد تركوك قائما فى الصلوة على ان الجماعة فى الجمعة شرط
فى الابتداء لا فى الاستدامة وان علم ذلك من الاخبار ايضا هذا وفى تن عند بيان فضل سورة
الجمعة منصور بن حازم عن ابى عبد الله ﷺ قال من الواجب على كل مؤمن اذا كان لنا شيعة ان يقرأ
فى ليلة الجمعة بالجمعة وسبح اسم ربك الاعلى وفى الظهر بالجمعة والمنافقين فان فعل ذلك فكأنما
يعلن بعمل رسول الله ﷺ وكان ثوابه وجزاؤه على الله الجنة وهذه الرواية غير موجودة فى الكتب

المشهورة نعم ذكرها الصدوق فى كتاب ثواب الاعمال باسناد غير معلوم الصحة ولعل الوجوب
فيها محمول على تاكد الاستحباب لعدم ظهور القول بوجوب ذلك ليلة نعم للصدوق فى قول بوجوب
الجمعة والمنافقين فى ظهر الجمعة ونقل بن ادريس عن بعض علمائنا وجوبهما فى صلوة الجمعة
ولعله لما فى الاخبار الدالة على الامر بقراءتهما فيهما وفى بعضها انه لا صلوة لمن لم يقرأهما متعمدا
ورد بما فى صحيحة على بن يقطين قال سالت ابا الحسن ﷺ عن الرجل يقرأ فى صلوة الجمعة بغير سورة
الجمعة متعمدا قال لا باس وظاهر ان اجزاء غيرها فى صلوة الجمعة يستلزم اجزاء غيرها فى الظهر للاجماع
على اولويتها هنا **الرابعة فصل لربك وانحر** قد يستدل بها على وجوب صلوة العيد وفى الدلالة
بعد لاحتمال كون المراد غيرها على ما مر بيانه فيسقط الاستدلال **الخامسة ولا تصل على احد منهم**
مات نهى من الله تعالى لنبيه ﷺ عن ان يصلى على احد من المنافقين بعد موته والمراد صلوة الاموات
المعروفة وروى فى سبب النزول ان عبد الله بن ابى سلول دعا رسول الله ﷺ فى مرضه فلما دخل
عليه سأله ان يستغفر له ويكفنه فى شعاره الذى يلى جسده ويصلى عليه فلما مات ارسل اليه ﷺ فيكفن
فيه وذهب ليصلى عليه فجذبه عمر وقيل صلى عليه ثم نزلت والاكثر فى الرواية انه لم يصل عليه كذلك وانما
لم ينه عن التكفين لان الضنة بالقميص تخل بالكرم وروى انه قبل لرسول الله ﷺ وجهت بقميصك اليه
يكفر فيه وهو كافر فقال انه قميصى لن يغنى عنه من الله شيئا وانى اوتمل من الله ان يدخل هذا
السبب فى الاسلام خلقا كثيرا وقد وقع ذلك فقد روى انه اسلم الف بسبب خروج ذكره الزجاج وما
فى محل الجر صفة لاحد وقوله **ابدا** منصوب بتصل والمراد نهيه عن الصلوة عليهم فى جميع الاوقات على التاكيد
قطعا لاطماعهم فى ذلك وجعل البيضاوى مات ابدا بمعنى الموت على الكفر فاز احياء الكافر للتعذب
دون المنع فكانه لم يحى وفيه بعد **ولا تقم على قبره** اى تتولى دفنه او تتركه فى قبر من قولهم قام
فلان بامر فلان وتحتمل الوقوف على القبر للدعاء فانه ﷺ كان اذا صلى على ميت وقف على قبره ساعة
ودعا له والقبر حفرة يدفن فيها الميت تقول اقبرته اذا جعلته فى قبر **انهم كفروا بالله ورسوله وماتوا**
وهم فاسقون خارجون عن طاعة الله الى معصيته وهو تعليل للنهى عن الامرين المتقدمين وبيان
لسببه ومقتضى الاصل جواز الصلوة على كل احد خرج الكافر الذى مات على الكفر لهذا النهى فيبقى
ما عداه على الجواز على الجواز والسنة بينت كونها فرضا على الكفاية اذا قام به قوم سقط عن الباقين
وقد اجمع العلماء على وجوبها كذلك على كل مظهر للشهادتين ومن فى حكمه من سائر فرق الاسلام
لكن اذا لم يعتقد خلافا علم ثبوته من الدين ضرورة كالقادحين فى على عليه السلام واحد الائمة عليهم السلام كالخوارج

من الخريج حيز شاهد واقلت

اومن غلى فيه كالنصيرية والخطابية فهو لا يلتحق بالصلوة عليهم عندنا لكفرهم وهو دعاء ليس فيها
قراءة ولا تسبيح ويجب عندنا فيها خمس تكبيرات وعند الفقهاء اربع تكبيرات ثم يسلم قال الشيخ
ابو جعفر رحمه الله وسمعت ابا طيب الطبري وكان امام اصحاب الشافعي يقول الخلاف بيننا وبينكم في
عبارة لان عندكم ينصرف بالخامسة وعندنا بالتسليم فجعلتم مكان التسليم التكبير وذلك
خلاف في عبارة انتهى وفي كونه خلافا في عبارة تامل وتفاصيل احوال الميت وكيفيتها وما يتعلق بها
يعلم من كتب الفروع **السادسة** **وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ** سافرتم فيها **فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ**
حرج وائم **أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَوٰةِ** من عدد الصلوة بتنصيف ركعاتها فصلوا الرباعيات
ركعتين ركعتين وهو صفة محذوف اي شيئا من الصلوة وقيل من زائدة والصلوة مفعول تقصروا
وليس في رفع الجناح دلالة على التخيير بينه وبين الاتمام كما قاله الشافعي بل لانهم لما الفوا الاتمام
واعتادوا عليه كان مظنة لان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر فنفى عنهم الجناح لتطيب انفسهم
ونظير في الوجوب قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان
يطوف بهما وقد اوضح ذلك صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا لابي جعفر عليه السلام ما تقول في الصلوة
في السفر كيف هي وكم هي فقال ان الله عز وجل يقول واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا
من الصلوة فصار التقصير في السفر واجبا كوجوب التمام في الحضر قلنا انما قال الله فليس عليكم
جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر فقال اوليس قد قال الله ان الصفا
والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما الا ترون ان الطواف بهما
واجب مفروض لان الله عز وجل ذكره في كتابه وصنعه نبيه ص وكذلك التقصير في السفر شئ صنعه
النبي ص وذكره الله تعالى في كتابه قلنا له فمن صلى في السفر اربعا يعيد الصلوة ام لا قال
ان كان قرئت عليه اية التقصير وفسرت له وصلى اربعا اعاد وان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا
اعادة عليه والصلوة في السفر كل فريضة ركعتان لا الظهر فانها ثمان ليس فيها تقصير هكذا رسول
الله ص في السفر والحضر ثلث ركعات الحديث ونحو من الاخبار الدالة على الوجوب ومقتضاها
كون الصلوة في السفر عزيمة لا رخصة وتؤيده مارواه عائشة اول ما فرضت الصلوة ركعتين فاقرت في السفر وزيدت
في الحضر وقولها عم صلوة السفر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم ص وقد انعقد اجماع الطائفة
المحقة وهو حجة قاطعة عليه ووافقهم في ذلك ابو حنيفة وجماعة من العامة قال ابن ونفي الحرج فيدل
على جواز الامر لا وجوبه ويؤيده انه ع اتم في السفر وان عائشة اعتمرت مع رسول الله ص فقالت قصرت

واتممت وصمت وافطرت فقال احسنت وفيه نظر فان نفي الجناح وان كان فيه اشارة الى ما قاله
لكن الاخبار بتبيين المراد منه ولا استبعاد فيه فان اكثر الايات المستنبطة الاحكام منها
كالجملة تتبين بالاخبار كما مر غير مرة والخبر الدال على انه ص اتم في السفر غير مقبول عندنا
اكثر اصحابه فضلا عن اصحابنا ولا حجة في فعل عايشة لجواز جهلها بالقصر ولانها لو احسنت
بالتمام لم يكن النبي ص محسنا بالقصر وهو بط بالاجماع ومقتضى ما ذكرناه تعين القصر في
السفر فلو اتم اعاد الا ان يكون جاهلا بالحكم فانه معذور على ما دلت عليه الرواية السابقة ثم ان ظاهر
الاية ان مجرد صدق السفر كاف في وجوب القصر وبه اخذ جماعة من العامة ولكن الاجماع من العلماء
منعقد على انه لا يكفي مجرده وقد اختلفوا في القدر الموجب فاصحابنا اجمع على ان القدر الموجب
قصد ثمانية فراسخ وعليه دلت الاخبار المعتبرة وفي بعضها الاكتفاء باربعة فراسخ واخذ بها بعض
اصحابنا واعتبر اخرون الرجوع ليومه او ليلته في وجوب القصر بالاربعة وخير اخرون منهم بين
القصر والتمام على ذلك التقدير وهو غير بعيد وقال الشافعي يعتبر مسيرة يومين او اربعة برد
ستة عشر فرسخا وعن ابي حنيفة مسيرة ثلثة ايام بلياليهن مسير الابل ومشي الاقدام على القصد
او ستة برد اربعة وعشرون فرسخا وما قلناه اولى لان ظاهر الاية الاكتفاء بمجرد صدق السفر خرج
عنه ما دون الثمانية بالاجماع فيبقى الباقي لان التخصيص كلما كان اقل فهو اولى ولا تزد الاربعة
لان الكلام في تحتم القصر والتخيير فيها الدليل لا ينافيه كما يعلم من محله وايضا ظاهر الاية ان مجرد
الخروج الى السفر وصدق الضرب سبب موجب للقصر ولكن جد اكثر الاصحاب الوصول الى موضع
لا يسمع فيه الاذان ولا يرى الجداران واكتفى بعضهم باحدهما وقال اخرون يكفي مجرد الخروج من منزله
ولكل شاهد من الاخبار قيد ظاهر الاية به على ما يعلم من محله **إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا**
شرط خرج مخرج الغالب في ذلك الوقت ومن ثم لم يعتبر مفهومه فان المفهوم انما يعتبر اذا لم يظهر
للتقييد فائدة سواه كما بين والفائدة هنا كونه اغلبيا في وقت النزول وامثاله في القرآن كثير
نحو ان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم
على البغاء ان اردن تحصنا فلا يصح التمسك بها في ذلك وقد تظافرت الاخبار وانعقد اجماع العلماء
على ان السفر مستقل في وجوب القصر من غير دخل للخوف معه كما ان الخوف مستقل في القصر ايضا
عند اكثر اصحابنا وسيجي بيانه ان شاء الله تعالى **السابعة** **وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَوٰةَ**
الخطاب للنبي ص وبظاهرها تعلق من خص صلوة الخوف برسول الله ص كابي يوسف لكان التخصيص

زعامنهم ان قليل السفر وكثيره سواء في القصر ح

حيث ذهب الى ان القصر يخصه كسائر وخصوص السفر فان شاء اتم وان شاء قصر ح

لعموم الناس وقوله ما فعلوا ح

ويدل عليه ما رواه عبد الله بن عباس كان النبي ص اذا خرج مسافرا صلى ركعتين ح

ولان تغيير هيئة الصلوة امر على خلاف الدليل
جوزنا ذلك في حق النبي ص لفضيلة الصلوة
خلفه فيبقى في غيره على المنع ص ح

وحكوا بانها مخصوصة بالنبي ص ولان
امة الامر نواب عنه في كل عصر فيدخلون
في الخطاب ح ص

بالخطاب وشرط كونه فيهم وقال المزني الاية منسوخة محتجا بان النبي ص اخر يوم الخندق اربع صلوات
اشتغالا بالقتال ولم يصل صلوة الخوف والجواب عن الاول ان التخصيص لا يمنع وجوب التابعة
ومن ثم انكرت الصحابة على مانعي الزكوة حيث تعلقوا بظاهر الخطاب في قوله خذ من اموالهم
صدقة وعن الثاني المنع من تاخير الصلوة سلمناه لكن جرى ذلك قبل نزول اية الخوف والتواب
الاخذ بالاخير سلمناه لكن صلوة الخوف منوطة بشروط فربما كان بعضها غير حاصل والاكثر
بل الاجماع على انه يجب علم الرسول ص بكيفيتها اليائم به من بعده فانه الخاطب في سائر
الاحكام مع عموم التكليف ولا اشكال في دخول الاية ع في الحكم لانهم ع نواب عن الرسول ص
في كل عصر فوام عما كان يقوم فحضورهم كحضوره اما حال الغيبة فان وجد ما يخالف
الاستقرار في الصلوة فقد استشكله بعضهم نظرا الى ظاهر الخطاب وهو بعيد بل الظاهر
الجواز مطلقا لما عرفت والناسي يقتضيه ايضا فلتقم طائفة منهم معك فاجعلهم طائفتين
فلتقم احديهما معك في صلوتك وتقوم الاخرى تجاه العدو ولم يذكر ما ينبغي ان تفعله
الطائفة الاخرى غير المصلية لدلالة ظاهر الكلام عليه وليأخذوا اسلحتهم اي المصلون
وقيل الضمير للطائفة الاخرى وذكر الطائفة الاولى دليل عليهم فيصح ارجاع الضمير اليهم
والسلاح اسم لما يدفع به الانسان عن نفسه فاذا سجدوا اي عنى الطائفة المصلية اذا فرغوا
من سجودهم فليكونوا اي غير المصلين من ورائكم تحرسونكم والخطاب للنبي ص ومن يصلي
معه ولتات طائفة اخرى لم يصلوا لاشتغالهم بالحراسة فليصلوا معك ظاهر الاية يدل
على احد وجهين الاول ان الامام يفرق اصحابه فرقتين يصلي باحديهما الصلوة ركعتين ويسلم
بهم والثانية تحرسهم ثم يصلي بالثانية ركعتين بعيدها معهم فتكون لهم فريضة وله نافلة وقد حمل
الاية على ذلك جماعة من المصريين وهذه صلوة بطن النخل صلى بها النبي ص باصحابه هنالك والصلوة
على هذا الوجه لا تخالف فيها الصلوة المختار ومن ثم جزم بعض اصحابنا بجواز صلوتها في الامن نعم
يترجح فعلها في الخوف لان نمنع اعادة الجماعة فيشكل مشروعيتها فتامل الثاني ان يفرق امامهم
فرقتين يصلي بكل فرقة منهم ركعة ان كانت الصلوة ركعتين وكيفيته ان يصلي بالاولى ركعة
وينتظر قائما في الركعة الثانية حتى يصلوا الركعة الاخرى ويتشهد ولا يسلموا ويذهبوا الى وجه
العدو فتاتي الاخرى فيتم بهم الامام الركعة الثانية وينتظرهم قاعدا حتى يتموا صلوتهم ويسلم
فيكون للطايفة الاولى تكبيرة الافتتاح والثانية التسليم كما فعله النبي ص بذات الرقاع والصلوة على

هذين الوجهين ثابتة عندنا والثانية واردة في اخبارنا عن اصحاب العصمة ع وقيل ان الطائفة الاولى
اذا فرغت من ركعة سلموا وعضوا الى وجه العدو وتاتي الطائفة الاخرى فيكبرون ويصلي بهم
الركعة الثانية ويسلم الامام ويعودون الى وجه العدو وتاتي الطايفة الاولى فيقضون ركعة
بغير قراءة لانهم لاحقون ويسلمون ويرجعون الى وجه العدو وتاتي الطائفة الثانية ويقضون
ركعة بقراءة لانهم مسبوقون فارقوا الامام بعد فراغه من الصلوة وهو مذهب ابي حنيفه
وهذان القولان بعيدان عن ظاهر الاية ولو كانت الصلوة ثلثية تخير الامام بين ان يصلي بالطائفة
الاولى ركعة والثانية ركعتين وبين ان يصلي على العكس من ذلك على ما دلت عليه الاخبار المعتبرة
لاسناد ففي حسنة الحلبي عن الصرف قال وفي المغرب يقوم الامام ويجيء طائفة وتقوم خلفه ويصلي
بهم ركعة ثم يقوم ويقومون فيمثل الامام قائما ويصلون الركعتين ويتشهدون ويسلم بعضهم
على بعض ثم ينصرفون فيقومون في موقف اصحابهم خلف الامام فيصلي بهم ركعة يقرا فيها ثم
يجلس ويتشهد ويقوم ويقومون معه فيصلي بهم ركعة اخرى ثم يجلس ويقومون هم فيصلون
ركعة اخرى ثم يسلم عليهم وفيها دلالة على انه يصلي بالاولى ركعة واحدة وفي صحيحة زرارة عن
ابي جعفر ع قال اذا كان صلوة المغرب في الخوف فرقهم فرقتين فيصلي بفرقة ركعتين ثم جلس بهم
ثم اشار اليهم بيده فقام كل انسان منهم فصلى ركعة فيسلم وقاموا مقام اصحابهم وجائت
الطائفة الاخرى فكبروا ودخلوا في الصلوة وقام الامام فصلى بهم ركعة ثم سلم ثم قام كل رجل
منهم فصلى ركعة شفعها بالتي صلى مع الامام ثم قام وصلى ركعة ليس فيها قراءة فتمت للامام
ثلث ركعات وللاولين ركعتان في جماعة وللاخرين واحدة الحديث وفيها دلالة على ان يصلي
بالاولى ركعتين والخلاف في الاخبار دلالة على التخيير كما اشرنا اليه وليأخذوا حذرهم واسلحتهم
جعل الحذر بمثابة الالة التي تحصن بها الغازي فجمع بينه وبين الاسلحة في وجوب الاخذ فهو
بمثابة قوله والذين تبوؤا الدار والايمان وذ الذين كفروا اي تمنوا لو تغفلون عن
اسلحتكم التي تدفعون بها وامتعتكم التي بها بلاغكم في اسفاركم فيميلون عليكم ميلة واحدة
فيحملون عليكم حملة واحدة وانتم متشاغلون بصلوتكم وهو في الحقيقة ببيان العلة لاجل امر وبالاخذ
السلاح ولا جناح عليكم ولا اثم ولا ضيق عليكم ان كان بكم اذى من مطر او كنتم مرضى
ان تضعوا اسلحتكم اذا ضعفتم عن حملها وهو كالمؤكد لوجوب اخذ السلاح عليهم على تقدير
علم الاذى لان الامر دل عليه وهذا رخصة في وضعه وعلى الوجوب اكثر اصحابنا ومن جعلة مستحبا

ف ٨

والمسبوق فيها يأتي به
كالمنفرد في سلوته ص

ان العدو قد يكون في جهة القبلة فلا يمكن
فصلي بهم ركعة الثاني وهو في صلوته
ان يسلم ثم يقوم فيصلي ركعة لنفسه ويقرا فيها
فاذا اتم صلوته ص ح

فيصلي بهم ركعة ثم يقوم ويقومون فيمثل الامام قائما ويصلون الركعتين ويتشهدون ويسلم بعضهم
على بعض ثم ينصرفون فيقومون في موقف اصحابهم خلف الامام فيصلي بهم ركعة يقرا فيها ثم
يجلس ويتشهد ويقوم ويقومون معه فيصلي بهم ركعة اخرى ثم يجلس ويقومون هم فيصلون
ركعة اخرى ثم يسلم عليهم وفيها دلالة على انه يصلي بالاولى ركعة واحدة وفي صحيحة زرارة عن
ابي جعفر ع قال اذا كان صلوة المغرب في الخوف فرقهم فرقتين فيصلي بفرقة ركعتين ثم جلس بهم
ثم اشار اليهم بيده فقام كل انسان منهم فصلى ركعة فيسلم وقاموا مقام اصحابهم وجائت
الطائفة الاخرى فكبروا ودخلوا في الصلوة وقام الامام فصلى بهم ركعة ثم سلم ثم قام كل رجل
منهم فصلى ركعة شفعها بالتي صلى مع الامام ثم قام وصلى ركعة ليس فيها قراءة فتمت للامام
ثلث ركعات وللاولين ركعتان في جماعة وللاخرين واحدة الحديث وفيها دلالة على ان يصلي
بالاولى ركعتين والخلاف في الاخبار دلالة على التخيير كما اشرنا اليه وليأخذوا حذرهم واسلحتهم
جعل الحذر بمثابة الالة التي تحصن بها الغازي فجمع بينه وبين الاسلحة في وجوب الاخذ فهو
بمثابة قوله والذين تبوؤا الدار والايمان وذ الذين كفروا اي تمنوا لو تغفلون عن
اسلحتكم التي تدفعون بها وامتعتكم التي بها بلاغكم في اسفاركم فيميلون عليكم ميلة واحدة
فيحملون عليكم حملة واحدة وانتم متشاغلون بصلوتكم وهو في الحقيقة ببيان العلة لاجل امر وبالاخذ
السلاح ولا جناح عليكم ولا اثم ولا ضيق عليكم ان كان بكم اذى من مطر او كنتم مرضى
ان تضعوا اسلحتكم اذا ضعفتم عن حملها وهو كالمؤكد لوجوب اخذ السلاح عليهم على تقدير
علم الاذى لان الامر دل عليه وهذا رخصة في وضعه وعلى الوجوب اكثر اصحابنا ومن جعلة مستحبا

هذين الوجهين

فقد بعد واجتماع العلامة في المختلف بالبراءة الاصلية غير تام بعد ورود الامر وحمل الامر على
الارشاد لما في اخذ السلاح من الاستظهار والتحفظ من العدو كقوله تعالى فاذا ثبتم فاذكروا
بعيد اذ العدو اعم من ظاهر الامر من غير موجب صريح ولا وجه وظاهر الاية الوجوب على الطائفة
المصلية وبه حكم الشيخ في الخلاف وقال ابن ادريس هو واجب على الفريقين وهو غير بعيد لوجوب
الحراسة على الطائفة الغير المصلية وتوقفها على حمل السلاح مما لا ريب فيه مع ان قد عرفت حمل
بعضهم الاية على الطائفة الاخرى فَخُذُوا حِذْرَكُمْ امر وهو مع ذلك باخذ الحذر لئلا يجيء العدو
اِنَّ اللّٰهَ اَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا وعد للمؤمنين بالنصر على الكفار بعد ان امرهم باخذ
السلاح لتقوى قلوبهم وليعلموا ان الامر باخذ السلاح ليس لضعفهم وغلبة عدوهم بل لان
الواجب ان يحافظوا في الامور على مراسم التيقظ والتدبر فيتوكلوا على الله فيها اَلثَّامِنَةُ فَاِذَا
قَضَيْتُمُ الصَّلٰوةَ فاذا فرغتم منها واديتموها على الوجه المامور به فَاذْكُرُوا اللّٰهَ اى دوموا على
ذكر الله في هذه الاحوال وادعوه فيها لعله ينصركم على عدوكم ويظفركم به كقوله اذا لقيتم فئة
فاثبتوا واذكروا الله وقيل ان المعنى اذا اردتم قضاء الصلوة اى فعلها والتعبير عن الارادة بالفعل
كثير على ما سلف واشتد الخوف عليكم ولا يمكنكم الصلوة على الشرايط المعتبرة فالواجب الصلوة بحسبما
امكن عبر عن الصلوة بالذكر لاشتمالها عليه ويمكن ان يكون اشارة الى صلوة القادر والعاجز
ويكون حكم شدة الخوف مستفادا منه قِيَامًا اذا كنتم اصحاء قادرين عليه وَقُعُودًا اذا كنتم مرضى
او لا تقدرون على القيام وَعَلٰى جُنُوبِكُمْ اذا لم تقدروا على القعود ونقله في تفسير عن ابن مسعود ثم
قال وروى عن ابن عباس انه قال عقيب تفسير الاية لم يعذر الله احدا في ترك ذكره الا المغلوب على
عقله وليس في اخبارنا ما يدل على خصوص هذه الاية في هذا الوجه نعم روى الكليني في الحسن
عن ابي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم قال الصحيح يصلي
قائما وقعودا المريض يصلي جالسا وعلى جنوبهم الذي يكون اضعف من المريض الذي يصلي جالسا
ويمكن حمل الاية عليه وقد يستفاد منها الترتيب بين القيام والقعود والجنوب في الصلوة وهو كذلك
بالاجماع ولان الانتقال الى الحالة الدنيا انما يكون بعد العجز عن الحالة العليا لا ضرارا فلا وامر بها
اما تقديم الجانب الايمن على الايسر فغير ظاهر منها الا طلاق والجنوب المتحقق بكل منهما وكذا لا يعلم منها
الاستلقاء على الظهر مع العجز عن الجنوب ويمكن ارادة الكل من الجنوب بمعونة الاخبار وفيها اشارة
الى اعتبار العجز عن الجنبين في صحة الاستلقاء وبه صرح بعض الاصحاب ولا شك انه احوط فَاِذَا

لكن ينبغي تقييد بالسلاح الذي لا يشغل عن الصلوة كالسيف والخنجر منه

لتقوى قلوبهم وليعلموا ان الامر باخذ السلاح منه

في الاخبار

اَطْمَاْنَنْتُمْ سكنت قلوبكم من الخوف وقدرتم على ما يعتبر فيها من الامور وهو مؤيد لارادة شدة
الخوف من الكلام السابق فَاَقِيمُوا الصَّلٰوةَ فاعدلوا واحفظوا اركانها وشرائطها واتوا
بها تامة على الوجه المامور بها واذا استقر ثم في اوطانكم واقمتم في امصاركم فاتموا الصلوة
التي اذن لكم في قصرها وتقدم في تفسير عن مجاهد وقتادة اِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ
كِتَابًا مَوْقُوتًا قد مر تفسيره وهو شاهد صدق على ان المراد بالذكر في صدرها الصلوة وبالامر
وجوبها في جميع احوال الخوف وبه يندفع قول ابي حنيفة حيث لم يوجبها على المحارب في بطون
اَلتَّاسِعَةُ فَاِنْ خِفْتُمْ قدم سبحانه على هذه الاية وجوب المحافظة على الصلوات وايقاعها
على الوجه المعتبر فيها ثم عقبه بذكر الرخصة عند عروض الخوف فكانه قال نحن عليكم المحافظة
على الصلوات بادآء اركانها وتوفية حقها والقيام لله قانتين فيها ان امكنكم ذلك وان
لم يمكنكم توفية حقها الحقت بها وخففت بالتخيير فَرِجَالًا اَوْ رُكْبَانًا فصلوا راجلين او راكبين
ونصب على الحالية ورجال جمع راجل او رجل بمعناه كقائم وقيام والمراد وجوب الصلوة على كل
حال امكنهم من المشي والركوب الى جهة القبلة وغيرها وروى الجمهور عن عمران النبي صلى الله عليه وآله قال
فان كان خوف اشد من ذلك صلوا رجالا قياما على اقدامهم وركبانا مستقبلي القبلة وغير
مستقبليها ونحوها من الاخبار وكذا يصلون بالقيام والركوع والسجود ما امكن والا
فبالايماء والافعال النية والتكبير والتشهد والتسليم ويعتبر تحري المقدور من ذلك فلو
امكن الاستقبال والاتيان بالافعال وجب والا استقبل ببعضها والافعال التكبيرة والاستقبال
لاية اجمال في ذلك وتفصيله يعلم من الاخبار وفيها دلالة واضحة على وجوب الصلوة حال
المسايفة والمشي وعدم جواز تاخيرها عن وقتها على ذلك التقدير وعلى هذا علمآؤنا اجمع
وقال الشافعي ان تتابع الطعن او الضرب او المشي او فعل ما يطول بطلت الصلوة لا الفعل
الطويل بمثل حال الامن فكذا حال الشدة كالحدث وقال ابو حنيفة لا يصلي حال المشي والمسايفة
بل يؤخرها الى ان يتمكن من الوقوف محتجا عليه بان النبي صلى الله عليه وآله لم يصل يوم الخندق واخره لهذا
العلة والخبر غير معلوم الصحة بل نقل في ان النبي صلى الله عليه وآله صلى يوم الاحزاب ايماء ويوم الاحزاب هو
يوم الخندق والترجيح لرواية الثبوت ولو سلم فقد نقل ابو سعيد الخدري انه كان قبل نزول
الاية واية الخوف نزلت بعد واقعة الخندق ويؤيد ان ذلك اليوم لم يكن هناك مسايفة
تبطل الصلوة وتجاب عما ذكره الشافعي انه على اربع من اجل الخوف فاشبه استدبار القبلة والركوب

والاضطرار في الحركة اذا حضر وقتها

يفهم

والاصح وقتها

ولا يتمآ، ولان احد الامور ثابت على تقدير الاحتياج الى الفعل الكثير اما تاخير الصلوة عن وقتها وهو ثابت بالاجماع منا ومنهم واما ترك القتال وهو ثابت ايضا بالاجماع وبقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واما فعل الصلوة وهو الملط ومعه لا وجه للبطلان فاذا امنتم وزال خوفكم فاذكروا الله فصلوا صلوة الامن على الوجه المامور به والمراد فاشكروه على الامن والخلاص من الخوف من العدو كما علمكم من امور دينكم وكيفية صلوتكم حالتي الخوف والامن فما مصدرية والكاف وصف محذوف اى ذكرا مثل تعليمكم او شكرا بواسطة تعليمكم ويحتمل كون ما موصولة وقوله ما لم تكونوا تعلمون مفعول علمكم على الوجهين العاشرة فاذا فرغت فانصب اى اذا فرغت من الصلوة المكتوبة فانصب في الدعآء الى ربك وهو من النصب بمعنى التعب اى لا تشتغل بعد الصلوة بالراحة مثل النوم ونحوه مما يوجب عدم الاشتغال الاتى من العبادة بل اشتغل بالدعآء بعدها وقد روى ابن بابويه عن امير المومنين ع انه قال اذا فرغ احدكم من الصلوة فليرفع يديه الى السمآء وليتصب في الدعآء الحديث والى ربك فارغب في المسئلة ولا تسئل غيره فانه الكافي وحث على استعانته فلتكن رغبتك اليه في المسئلة فانه يعطيك ما ترضيك وتقديم المجرور لافادة الحصر فيكون فيه امر ايضا بالتعقيب بعد الصلوة ويؤيده ما روى عن الصادق ع انها الدعآء في دبر الصلوة وقد تظافرت الاخبار باستحباب التعقيب بعد الصلوة فقد روى عن الباقر ع انه قال الدعآء بعد الفريضة قبل الاشتغال الاتى حتى النافلة في جميع الصلوة المغرب وغيرها في ذلك سوآء وقد ورد من فعلها قبل الكلام وتعجيلها محمول على الكلام غير التعقيب لما رواه ابن بابويه عن الصادق ع من صلى المغرب ثم عقب فلم يتكلم حتى يصلي ركعتين كتبتا له في عليين فان صلى اربعا كتبت اجره مبرورة وقد يظهر من الاية اعتبار كونه على هيئة الصلوة وليستفاد من الاخبار ايضا وبالغ الشهيد في الذكرى حتى حكم بانه يضر في التعقيب جميع ما يضر في الصلوة وتفصيل الكلام في ذلك يعلم من محله ويحتمل ان يكون المراد من الاية اذا فرغت من الفرائض فانصب في قيام الليل او اذا فرغت من دنياك فانصب في عبادة ربك او اذا فرغت من الفرايض فانصب فيما رغبك الله من الاعمال او اذا فرغت من جهاد اعدائك فانصب بالعبادة لله او اذا فرغت من كاد التبليغ فانصب للعبادة شكرا لما عدد نا عليك من النعم السالفة وعدنا لك بالنعم الاتية او اذا فرغت من اداء الرسالة فانصب لطلب الشفاعة وسئل بن طلحة عن هذه الاية فقال القول فيه كثير وقد سمعنا انه يقال اذا صححت فاجعل صحتك وفراغك نصبا في العبادة وقال عطاء يريد تضرع اليه هاربا من النار راغبا في الجنة وكل هذه الوجوه يعضد

عن الظاهر بل الظاهر الاول الحادية عشر واقيموا الصلوة الخطاب لبني اسرآئيل كما يعلم من الايات السابقة عليها والمراد اقيموا الصلوة المعلومة بين المسلمين على الوجه الذي بينها النبي ص وآتوا الزكوة واعطوا ما فرض الله على لسان نبيه من الزكوة التي اوجبها الله على امتهم هو فروع الاسلام بعد ما امرهم باصوله وهو اوضح دليل على ان الكفار مخاطبون بالفروع واركعوا مع الراكعين اى في جماعاتهم والمراد صلوا معهم جماعة لتقدم ذكر الصلوة المفردة والتعبير بالركوع عن الصلوة شايع في الاطلاق بقرينة ما ذكر من ركوع اى من صلوتي بقي ذلك لانه اول ما يشاهد مما يدل على ان على الانسان في الصلوة ويجوز ان يكون التعبير بالركوع عنها لكون الخطاب لبني اسرآئيل ولا ركوع في صلوتهم ولا يرد ان الخطاب لهم فلا يشمل غيرهم لانه قطعا علم عدم الفرق في الحكم كالامر بذلك منا ولا لجميع المكلفين فيكون في الاية حث على صلوة الجماعة وبيان لفضلها وقد تواترت الاخبار من الطرفين بفضلها وانها تفضل صلوة الفرد بسبع وعشرين درجة وفي رواية خمس وعشرين رواها العامة ومن طريقهم الخاصة بفضل صلوة الفذ باربع وعشرين درجة تكون خمسا وعشرين صلوة لما فيها من تظاهر النفوس والاكثر على انها البست فرض عين الا في الجمعة والعيدين وعلى هذا على آونا اجمع والشافعية والحنفية والمالكية وذهب شذ من العامة الى وجوبها على الاعيان وهو ضعيف وهل تجب على الكفاية ذهب اصحابنا والحنفية الى العدم وقال الشافعي انها فرض كفاية لقوله ع عليك بالجماعة فان الذيب ياخذ القاصية وهو محمول على شدة الاستحباب لا الوجوب ويحتمل ان يكون المراد بالركوع الخضوع والانقياد لما يلزمهم الشارع في دين الله فان استعمال الركوع بهذا المعنى كثير قال لا تهين لفقير علك ان تركع يوما والدهر قد ركعا قال الشيخ في ن الاولى ان هذا مجاز مشبه به ويجوز ان يراد من الركوع معناه المشهور وهو الانحناء الخاص ويكون الفائدة في ذكره بعد الامر بالصلوة الاشارة الى ان المراد بها الصلوة المتقررة في الشرع المحمدي وعدم ارادة صلوتهم حيث كان اللفظ مستعملا لها كما قال الشيخ في ن اتامرون الناس بالبر الاستفهام للتقرير مع التوبيخ والتعجب من حالهم والبر اسم الخير وكل طاعة لله تعالى فلا خلاف انها بر وتنا ولكل خير ومن ثم قيل البر ثلثة بر في عبادة الله تعالى وبر في مراعاة الاقارب وبر في معاملة الاجانب وتنسون انفسكم تتركونها خالية من البركما لمنسيات نزلت في احبار اسرآئيل واختلف في المراد بالبر فيها فقيل هو التمسك بكتابهم فانهم كانوا يامرون الناس باتباعه ولم يومنوا به ولا يتبعونه وذلك لان جحدهم هو النبي ص هو تركهم التمسك به لدلالته على

وجوب اتباعه وقيل كانوا يامرون بالصدقة ولا يتصدقون ويكثر حملها على ما هو اعم من ذلك والمراد النهي عن كون النفس فاعلة للمعاصي والمذنوب في تارك للخير والعمل الصالح كالايمان به وباتباعه و التصدق ونحو مع امر الناس بضد ذلك وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ اي التوراة الدالة على نعته ﷺ وكونه نبيا حقا او فيها الوعيد على ترك البر ومخالفة القول العمل أَفَلَا تَعْقِلُونَ قبح صنيعكم بقصد استقباحه عن الاقدام عليه فكانكم في ذلك مسلوبوا العقل لا ترابعقول تاتي مثل ذلك و تدفعه وهو توبيخ عظيم لهم وفيه دلالة على كون القبح عقليا وقول المفترا ان التوبيخ هنا امر على ما صدر عنهم بعد تلاوة الكتاب وهو دليل كون القبح شرعيا لا يخفى ما فيه لظهور انه امر على قبح صنيعهم الذي تدركه العقول فتامل فيه والا بابية على من يعظ غيره ولا يتعظ هو نفسه فيقدم على سوء الصنيعة وخبث البطش وفيها حث الواعظ على ان يرقى نفسه ويطهرها مما يصدر على لسانه في وعظ غيره ولا شك ان الواعظ على ذلك التقدير اوقع في النفس واسرع سماعا وفي الحديث الموعظة اذا خرجت من القلب خلت الى القلب والا فلا وفي الآية دلالة على عدم جواز امر الناس بالطاعة مع ارتكاب المعاصي اذ لا قصور في امر الفاسق غيره بالطاعة ووعظ غيره بالحث على المعروف والنهي عن المنكر وان كان حالة على خلافها ولا اصل يقتضي ذلك ايضا فان الامر بالمعروف واجب في فعله واجب اخر والاخلال باحد الامرين الواجبين لا يستلزم الاخلال بالآخر فيجب ان لا يترك الصلوة لامر نهاها وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَوةِ قيل هو خطاب للمسلمين وقيل هو خطاب لاهل الكتاب ويدل على الاول قراءة المسلمين على وجه التاديب قال الشيخ في ن وعلا الاول فالمراد ان يكون خطابا للجميع المكلفين لفعل الادلة على التخصيص واقتضاء العموم ذلك وهو وجيه والاستعانة طلب العون والمعاونة والصبر منع النفس عن مجابها او كفها عن هواها والمراد الامر بالاستعانة على الحوائج الى الله بالجمع بينهما بان تصلوا صابرين على تكاليف الصلوة متحملين لمشاقها ومايجب فيها من اخلاص القلب وصدق النيات ودفع الوساوس ومراعاة الاداب والاحتراس من المكاره مع الخشية والخشوع واستحضار ان الصلوة انتصاب بين يدي جبار الارض والسموات المسالك الرقاب عن سخطه وعذابه ويحتمل ان يكون المراد استعينوا على البلايا والنوايب بالصبر عليها والالتجاء الى الصلوة والتوسل بها عند وقوعها فانها جامعة لانواع العبادات النفسية والبدنية على ما قيل وفي الحديث انه ﷺ كان اذا حزبه امر فزع الى الصلوة وعن الصبر قال ما يمنع احدكم اذا دخل عليه غم من غموم الدنيا ان يتوضا ثم يدخل المسجد فيركع ركعتين ويدعو فيهما اما سمعت الله تعالى يقول واستعينوا بالصبر والصلوة ويحتمل ان يراد

بالصبر الصوم فان الصائم يصبر نفسه على الجوع والعطش ويحبسها عن المفطرات ولهذا سمي شهر رمضان شهر الصبر ويحتمل ان يراد من الصلوة الدعاء اي استعينوا على البلاء بالصبر والالتجاء الى الدعاء والابتهال الى الله تعالى في دفعها وَإِنَّهَا اي الاستعانة بهما او الصلوة وتخصيصها بارجاع الضمير اليها لعظم شانها واستجماعها لضروب من الصبر قال في ن وهو اكثر المفسرين ويجوز ان يرجع الضمير الى جميع الامور التي امر بها بني اسرائيل من قوله واذكروا نعمتي الى قوله واستعينوا وقيل هو عائد الى الاجابة المدلول عليها بقوله ﷺ قال الشيخ في ن وهذا ضعيف لان الضمير للاجابة مذكر ولا يعهد معاودة الابدال على المبدل منه لَكَبِيرَةٌ لشاقة على كل مكلف إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ المطمئنين لله تعالى فانهم قد وطنوا انفسهم على فعلها وعودوها اياها فلا تثقل عليهم او لانهم علموا ما يحصل لهم من الثواب بفعلها فلا يثقل عليهم ذلك كما ان الانسان يتجرع مرارة الدواء لما يوجد به من نيل الشفاء ومن امثال العرب من عرف ما يطلبها هان عليه ما يناله الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُوا رَبِّهِمْ اي يتوقعون لقاء ثوابه ونيل ما عنده فيطمعون فيه او يتيقنون انه لا بد من لقاء جزاء ربهم فيعملون على حسب ذلك فان اطلاق الظن على العلم واليقين غير عزيز في الكلام او يظنون انقضاء اجلهم وسرعة موتهم فيكونون بادّا على جد وعمل كما يقال الامر سات قد لقي الله وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ اي بالاعادة في الاخرة او راجعون بالموت كما كانوا في الحالة المتقدمة لا نهم كانوا امواتا فاحياهم ثم يتوفيهم فيرجعون امواتا كما كانوا او راجعون الى موضع لا يملك احد غيره تعالى كما كانوا في بدو الخلق قال في ن وتحقيق معنى الآية انهم مقرون بالنشاة الاخرة فجعل رجوعهم بعد الموت الى الحشر رجوعا اليه يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُم بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَٰهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوا وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ قُلْ أَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَادَةً عِندَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُل لِّلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَّا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم مِّن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا فَأُولَٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا مِنَّا كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ فَمَن بَدَّلَهُ بَعْدَمَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَٰلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ فَإِنِ انتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِن كُنتُم مِّن قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِ

ترك القراءة على المأموم مع السماع وقد صرح به في كتب الفقهية وتابعه في ذلك جماعة من الأصحاب مستدلين بظاهر الأمر في الآية الكريمة وبالأخبار المعتبرة الأسناد الدالة على النهي عن القراءة مع السماع وصار وهي عن النبي ﷺ إنما جعل الإمام إماما ليأتم به فإذا كبر فكبروا وإذا قرأ فانصتوا وفي كل من الأدلة نظر أما الآية فغير ظاهرة الدلالة على المراد لنصات المأموم بل يحتمل غيره احتمالا بينا على ما عرفت في سقوط الدلالة والأخبار الدالة على النهي عن القراءة مع السماع معارضة بمثلها ومن ثم ذهب جماعة من الأصحاب إلى كراهة القراءة على ذلك التقدير جمعا بين الأخبار ولا يخفى الجمع من تكلف والحق السلامة من المتكلفات بسبب اختلاف الأخبار وأقوال الأصحاب وقد أوضحنا الحال في شرح الدروس لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ أي لترحموا بذلك فإن اتباع أوامر القرآن والاتعاظ به يوجب الرحمة وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ وهو عام في الأذكار من القراءة والدعاء والتسبيح والتهليل وغير ذلك ويحتمل أن يكون المراد أمر المأموم بالذكر سرا إذا كان في صلوة لا يجهر فيها وروي في تفسير نهاره عن أحدهما عليه السلام وقيل المراد ذكر القلب بتعريف ربك بالتفكر في نفسك بصفاته العليا وأسمائه الحسنى تَضَرُّعًا وَخِيفَةً تحتمل انتصابه على الحالية من فاعل الأذكر أي متضرعا وخائفا أو على نزع الخافض أي بتضرع وخوف والمراد التضرع في الدعاء والخوف منه وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ عطف على تضرعا أي ومتكلما كلاما فوق السر ودون الجهر فإنه أدخل في الخشوع والإخلاص وبذلك فليكون واجبا إذا كان موجبا لترك الرياء وتكون القراءة واجبة فإنه تحرج بحسب إسماع النفس بحيث يخرج عن حد حديث النفس ولا يكون عاليا بحيث يخرج عن الحد والفهم أما وإن قالوا الأكمل في صلوة الفريضة الإسرار بكل جهرية في مطلق القراءة الواجبة بل مطلق القراءة والدعاء ويحتمل أن يكون المراد استحباب الخفاء للذكر والدعاء والقراءة دون المقدار الواجب لبعده عن الرياء فإن البعد عنه مطلوب كما قالوه في استحباب السر في الصدقة ونحوه وكذا الكلام في سائر العبادات فإن الإخلاص فيها هو العمدة فكل ما بعد عن شبهة الرياء كان أولى ولعل التصريح بالنفس هنا للدلالة على اعتبار القصد في الذكر وكونه بالقلب واللسان معا فلو جرى على ملاحظة القلب ليترتب عليه الأثر المطلوب لأن المراد بذكر النفس السر لقوله ودون الجهر فليلزم التكرار فتأمل بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ أي أوقات الغدوات والعشيات أول النهار وآخره ووقت العصر فإنهما أفضل الأوقات وأبعدها عن الرياء لعدم اطلاع الناس فيهما إذ أكثرهم مشغولون بحالهم في منازلهم بخلاف سائر الأوقات فتكون الآية جامعة لما ينبغي في الذكر من الفعل والوقت ويحتمل أن يكون المراد بهما الدوام على الفعل ثم الكلام في الأمر بالذكر

ولعل في تخصيص اسم الرب دون الآلة وغيرها تنبيها على أن سبب الأمر هو التربية والإنعام وليدل على الطمع والرجاء منه

ثم الخوف إما خوف العقاب وهو مقام المذنبين أو خوف الجلال وهو مقام العارفين فإنهم إذا كوشفوا بالجلال عاشوا وإذا كوشفوا بالجمال طاشوا أو خوف الحائر بل خوف السابقة فإنها على الخاتمة مر مصر

٥٢

بقوله وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ الذين يغفلون عن ذكر الله ويلهون عنه فيحتمل كون النهي للتحريم لكن إذا عم الغفلة جميع الأوقات واستغرقها الظهور تحريم ترك الصلوة المشتملة على الذكر ويحتمل كونه للكراهة والمراد الحث على عدم الغفلة في أي من الأوقات عن ذكر الله والاستمرار عليه إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ وهم الملئكة صلوات الله عليهم ومعنى عندية نوع الزلفة والقرب من رحمة الله لا قرب المكان لَا يَسْتَكْبِرُونَ يترفعون عَنْ عِبَادَتِهِ أي عما هم مع جلالة قدرهم وعلو أمرهم بعبوديتهم لله ويذكرونه وَيُسَبِّحُونَهُ وينزهونه والمراد أنكم إن استكبرتم عن عبادته فهو أعظم حالا منكم لا يستكبر عنها وَلَهُ يَسْجُدُونَ ويخصونه بالعبادة والتذلل لا يشركون به غيره وهو تعريض بمن عداهم من المكلفين

ومن ثم شرع السجود هنا ولا خلاف في أن هنا سجدة هي أول سجدات القرآن وإنما اختلفوا في وجوبها واستحبابها فالأكثر على الاستحباب وهو قول أصحابنا وجماعة من العامة وقال الجماعة بالوجوب والشافعية دليله غير واضح وسجدة التلاوة في خمسة عشر موضعا من القرآن في هذا الموضع والرعد والنحل وبني إسرائيل ومريم والحج في موضعين والفرقان والنمل وألم تنزيل وهي سجدة لقمان وص وحم السجدة والنجم والانشقاق واقرأ باسم ربك ولا خلاف بين علمائنا في ذلك والخلاف مع العامة في الثلث الأخيرة وفي السجدة الثانية للحج وفي ص فقال الشافعي فليس في الثلثة الأخيرة سجود لأنها واقعة في المفصل وقد روى أن النبي صلى الله عليه وآله سجد في شيء من المفصل منذ تحول إلى المدينة وقال أبو حنيفة ليس في ثانية الحج سجود لأنه جمع فيها بين الركوع والسجود فقال اركعوا واسجدوا أقول اركعوا واسجدوا لربهم اسجدوا واركعوا وقال الشافعي ليس في ص سجدة تلاوة وإنما هي سجدة شكر ورد الأول ابن عبد الله بن عمرو بن العاص قال قال لي رسول الله ﷺ خمسة عشر سجدة منها ثلث في المفصل وسجدتان في الحج رواه ابن ماجة ورد الثاني ما تقدم ومما رواه عقبة بن عامر قلت لرسول الله ﷺ أفي سورة الحج سجدتان قال نعم من لم يسجدهما فلا يقرأهما وسجدهما علي وابن عباس وأبو الدرداء وجماعة من الصحابة والتابعين وهذا هو الموجب للقول بالسجود عندها واستدلالها على الأمر بالركوع لا ينافي السجود عندها كما في قوله اركعوا واسجدوا وبكيا فلا ينفي الاستحباب بدونه على أن استحباب السجود فيها إنما يثبت بدليل خارج عن الآية لما ورد الثالث أن النبي ﷺ سجدها وروى ذلك ابن عباس وروى غيره أنه سجدها وسجدة التلاوة في أربعة من هذه المواضع واجبة عندنا يعبر عنها بسجدة العزائم ومستحبة في البواقي وقال الشافعية في الاستحباب في الجميع والحنفية بالوجوب في الجميع وقد انعقد إجماع الطائفة المحقة على ذلك ورواه

عن امير المؤمنين ع انه قال عزائم السجود اربع وروى الكليني في الصحيح عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله
قال العزائم اربع حم السجدة وتنزيل السجدة والنجم واقرا باسم ربك ونحوها من الاخبار ففي جميع السجدة
عند قراءة لا تسجد والشمس ولا القمر واسجد والله لا اله ويحتمل عند لا يسئمون وفي الذاريات
عند قوله انما يؤمن بآياتنا الذين اذا ذكروا بها خروا سجدا وسبحوا بحمد ربهم وهم لا يستكبرون
وفي النجم عند قوله فاسجدوا لله واعبدوا وفي اخر اقرأ فاسجد واقترب واستدل العلامة على وجوب
في هذه الاربع بانها متضمنة للامر بالسجود فتكون واجبة اذ الامر للوجوب بخلاف غيرها فانه غير صريح
في الامر فيكون ندبا وفيه نظر فان الامر بالسجود كالدلالة فيه على وجوب السجود عند سماع قراءتها
او تلاوتها او غير ذلك ولو قيل ان الامر بالسجود يقتضي وجوبه ولا وجوب للسجود في غير الصلوة
وقراءة هذه الايه بالاجماع وليست هذه سجدة الصلوة بالاجماع فثبت الحق لقلنا هذه مستفادة بعيدة
ويكفي اختصارها بل دعوى الاجماع من اول الامر على وجوب السجود فيها وبالجملة اثبات الوجوب من
الايه بعيد والعهدة فيه الاخبار والاجماع والظاهر من السجود هنا وضع الجبهة فلا يجب وضع ما
عداها من الاعضاء ولا يحرط الوضع وكذا لا يجب فيها الطهارة عند اكثر اصحابنا لاصالة عدم الشرط
وبوثيق موثقة ابي بصير عن الصوم والحايض تسجد اذا سمعت السجدة والشيخ اشترط الطهارة واستدل الا
بموثقة عبد الرحمن عن ابي عبد الله ع قال سمعته عن الحايض هل تقرا القران وتسجد اذا سمعت السجدة
قال تقرا ولا تسجد والجمع بين الاخبار بالحمل على الكراهة مع ان الاخير غير صريح في النهي لجواز ارادة الانكار
وكذا الكلام في الذكر وغيره مما يجب في سجدة الصلوة وفي صحيحة عبد الله بن سنان عن الصوم قال اذا
قرات شيئا من العزائم التي يسجد فيها فلا تكبر قبل سجودك ولكن كبر حين ترفع راسك الحديث وفي
صحيحة ابي عبيدة الحذاء عنه ع قال اذا قرأ احدكم سجدة من العزائم فليقل في سجوده سجدت لك تعبدا
ورقا لا مستنكفا عن عبادتك ولا مستكبرا ولا متعظما بل انا عبد ذليل خائف مستجير والعمل على
هاتين الروايتين اولى كتاب الصوم وفيه ايات الا ولي يا ايها الذين امنوا قد مر غير مرة وخص بالخطاب
مع كون الحكم ثابتا للغائبين والى الكفار ايضا كتب اي فرض واوجب عليكم الصيام وهو
العبادة المعروفة بالشرع اي الامساك عن اشياء مخصوصة على وجه مخصوص من هو على اصناف مخصوص
والصيام والصوم بمعنى واحد يقال صمت صوما وصياما كما كتب على الذين من قبلكم يعني الانبياء
والامم من لدن ادم الى عهدكم والمراد ان الصوم عبادة قديمة اصلية ما اخلى الله امة عن افتراضها
عليهم ولم يفرضها عليكم وحدكم وفي ذلك ترغيب على الفعل وتسلية للمؤمنين وتطييب لقلوبهم ثم شرع

تكليف فيفهم من ذلك الاهتمام بتوطين النفس على فعله وحسن قبوله ومحل الكاف النصب على انه
صفة المصدر المحذوف وما مصدرية اي كتابة مثل كتابته على الذين من قبلكم ولعل التشبيه في
اصل الصوم او العدد او الوقت ايضا كما نقله جمع من المفسرين لعلكم تتقون المعاصي فان
الصوم بكسر الشهوة التي هي اقوى محركات المعصية وفي الحديث من لم يطق الباه فعليه بالصوم فان الصوم
له وجاء وفي اخر خصاء امتي الصوم او يتقون الاخلال باداء انه لاصالته وقدمه واستمرار التكليف
في سائر الشرائع لان الصوم شعارهم اياما معدودات موقتات بعدد معلوم او قلائل
فان القليل من المال يعد عدا والكثير يهال هيلا او انتصابها على الظرفية والعامل فيه الصيام
اي تصوموا في ايام معدودات ولا يضر الفصل فان الظرف يكفي فيه رايحة الفعل او كتب في محذوف
انتصابها على انها مفعول بها للصيام توسعا اي كتب عليكم ان تصوموا اياما معدودات كما
تقول نويت الخروج يوم الجمعة كذا في ف وانكر ابن انتصابها بالصيام لوقوع الفصل بين المصدر
ومعموله وحكم بان العامل فيه مقدر اي صوموا للدلالة الصيام عليه وهو بعيد مع انه موجب
للتكرار كما لا يخفى وقد اختلف المفسرون في هذه الايام فقيل انها شهر رمضان ونقله في ن
عن اكثر المفسرين قالوا اوجب الله سبحانه وتعالى الصوم اولا فاجمله وبين انها بوم او يومان او
اكثر ثم بين انها اياما معدودات وابهم ثم عينه بقوله شهر رمضان وقيل انها غير شهر رمضان
وكانت ثلثة ايام من كل شهر او صوم يوم عاشوراء ثم نسخ بشهر رمضان والاول اقرب الى الظاهر
فان النسخ خلاف الاصل فلا يصار اليه سيما مع بقاء حكم ما بعدها المتفرع عليه فمن كان منكم
مريضا اطلاقه الاية يقتضي ان لكل مرض وبه اخذ بعض العامة فاباح الافطار بمطلقه قايلا ان الله
لم يخص مرضا دون مرض كما لم يخص سفرا دون سفر واعتبر بعض العامة ان يجهد الصوم جهدا
لا يحتمل وهذان القولان على طرفي النقيض وتوسط اصحابنا في ذلك وخصوه بمرض يضر الصوم
اما لعسر برئه او بطوءه او زيادته وعلى ذلك انعقد اجماعهم وتظافرت به اخبارهم وقد يستدل
عليه بالاعتبار المناسب الذي يجعل مخالفوا حجة فحيث لم يجعل الشارع في المرض ضابطا يعلق عليه
الافطار لاختلاف الامراض في انفسها اذ منها ما يضر صاحبه الصوم ومنها ما لا يضره فلا
يكون المرض ضابطا فاعتبر الحكمة امكانها وجعل المناط في ذلك ما يخاف معه الضرر اما بزيادته
او عدم برئه بل بطوئه فتامل والمرجع في ذلك عند الى المكلف نفسه فمتى غلب على ظنه الضرر بالصوم
وجب عليه الافطار سواء استند في ذلك الى امارة او تجربة او قول عارف طبيب وما لا فلا او على سفر

والبينة هي شهر رمضان فمن شهد منكم الشهر فليصم فيه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر

او اراد سفر يوجب التقصير في الصلوة وقد عرفته وقد يستفاد من لفظة على انه لو كان اكثر نهاره مسافرا ترتب عليه حكم السفر وبذلك تنطق الاخبار الصحيحة عندنا الدالة على ان اكثر النهار في حكم كله فمتى سافر قبل الزوال لزم الافطار كما انه لو سافر بعد لزم الصوم لعدم كونه على السفر روى ابن بابويه في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل يخرج من بيته يريد السفر وهو صائم فقال ان خرج قبل ان ينتصف النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم وان خرج بعد الزوال فليتم صومه ونحوها واطلق علي بن بابويه وجوب الافطار بالخروج الى السفر في اي وقت كان ولو بعد الزوال ولو كان قبل الغروب بقليل تمسكا بظاهر الاية فانه مسافر فوجب عليه الافطار ولان الصوم عبادة لا تقبل التجزي وقد حصل المنافي في جزء منه فابطله اذ يمتنع اجتماع المتنافيين فيظل اليوم اجمع ببطلان جزئه وينوذ ما رواه عبد الاعلى مولى ال سام في الرجل يريد السفر في شهر رمضان قال يفطر وان خرج قبل مغيب الشمس بقليل والجواب ان ظاهر الاية يقتضي كون المكلف مشتملا على السفر من حيث الوقت الذي يقع فيه الصيام وانما يكون الاشتمال بمضي اكثر في السفر على ما عرفت والسفر المنافي للصوم هو هذا السفر لا مطلقا فلا تحصل المنافاة على ذلك التقدير والرواية ضعيفة السند مقطوعة لا عمل عليها فتحمل في مقابلة ما ذكرناه من الاخبار الصحيحة والشيخ لم يوجب الافطار بالخروج قبل الزوال الا فيما اذا بيت نية السفر من الليل فلو بيت النية وخرج قبل الزوال افطر واجبا ولو خرج بعد الزوال امسك واجبا وقضاه واستدل المحقق بظاهر قوله ثم اتموا الصيام الى الليل وهو باطلاقه يدل على وجوب الاتمام مع الخروج قبل الزوال وبعده قال ولا يلزم ذلك علينا لانه مع تبييت النية من الليل يكون صومه مشروطا في نيته فلا يصح ولانه اذا عزم على السفر من الليل يكون صومه مشروطا في نيته فلا يصح له نية الصوم فلا يكون صوما تاما والعلامة في المختلف بعد ان اختار القول الاول رجع عنه وقال قول الشيخ ليس بعيدا من الصواب وفيه قوة الصيام لانسلم تناوله لمن خرج قبل الزوال وان لم يبيت نية السفر لعدم كونه صائما وصدق المسافر عليه فلا يجب الاتمام سلمنا تناوله لكن الاخبار الصحيحة دلت على وجوب الافطار للمسافر قبل الزوال فتحمل الاية على ما عدا جمعا بين الادلة وايضا لانسلم ان نية السفر على هذا الوجه وهو كونه يخرج نهارا ناويا في نيته الصوم بعد ورود النص الصحيح بالصوم ذلك اليوم من غير تقييد بقصد السفر وعدم على اجماع شرائط الوجوب يجب نية الصوم الى ان يتحقق المبطل له وان كان في قصد السفر ايضا فان قاصد السفر لا يقطع تحصوله بل يجوز عدمه لقيام مانع او اقرب الى عدمه وعلى هذا فنية الصوم حاصلة قطعا

غايته انها لم تقع مجزومًا بها وهو غير مضر فان الجزم انما يعتبر مع الامكان لا مطلقا وايضا حكم الشيخ بوجوب الامساك ويجاب بالاعادة بعيدا لا معنى للاعتداد بالصوم والامر به واجاب بالاعادة ثانيا مع كون الامر يستلزم الاجزاء فتامل وبقي هنا خبر صحيح عن رفاعة قال سالت ابا عبد الله ع عن الرجل يريد السفر في شهر رمضان قال اذا اصبح في بلد ثم خرج وان شاء افطر والقائل بضمونه غير معلوم وحمله العلامة في المختلف على الخروج بعد الزوال وحكم بان القول بتخيير المسافر بين الفطر والصيام اذا خرج بعد الزوال ليس بعيدا من الصواب لهذه الرواية قال وانما قيدنا ذلك بالخروج بعد الزوال جمعا بين الاخبار واستبعد بعضهم هذا الحمل نظرا الى اطلاق الرواية قال ولو قيل بالتخيير مطلقا اذا خرج المسافر بعد الزوال اصبح كان وجها قويا وبه يحصل الجمع بين الروايات المختلفة وكانه يحمل ما دل على التفصيل على الاستحباب وفيه نظر ويمكن حمله على الرادا ان شاء ابطل السفر ورجع عن نيته وصام وان شاء التزم السفر وافطر والصوم على هذا الوجه ويرجع الى الاخبار المفصلة الدالة على ذلك فيحمل المطلق على المقيد فَعِدَّةٌ مِنْ اَيَّامٍ اُخَرَ اي فعليه او فالواجب عدة ايام السفر فهو اما مبتدا خبره محذوف او بالعكس وعلى قراءة النصب تقديرها فليصم عدة فظاهر الكلام يعطي عدم اجزاء الصوم من المريض المسافر لانهما لم يوما به فلا يحصل بفعله الخروج عن العهدة بل قد يظهر منها عدم جوازه لان تقدير الكلام فليصم غيرهما من الايام وهذا يستلزم كون الصيام فيهما خلاف المامور به فيكون حراما ومقتضى ذلك ان الافطار لهما عزيمة كما ان الصوم المخاطر الصحيح كذلك وقد تظافرت اخبارنا المعتبرة الاسناد عن الائمة الاطهار عليهم السلام بذلك وانعقد اجماعنا عليه وقد وافقنا على ذلك جماعة من الصحابة كعمر بن الخطاب وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وعبد الرحمن بن عوف وابي هريرة وعروة بن الزبير وعلى هذا فالحكم بان الافطار على الرخصة لا الوجوب بعيد عن ظاهر الاية ونسبة القول بالوجوب الى الظاهرية ولا يخفى ما فيه بعد ما بيناه وكذا تقدير في الاية ان افطر وجد في الشهر للعلم به بعيد جدا لعدم ما يدل عليه فيجب نفيه فان مثل هذا التقدير في القرآن الغير لا يصار اليه مردود بدليل قاطع يقطع العذر واللازم العمل بظاهر القرآن بل بظاهر الادلة مطلقا الى ان يقوم المعارض ونحن لا نرى شيئا يوجب التقدير هنا حتى تصير الحالية في يجب الوقوع على الظاهر والحكم بوجوب القضاء على المريض والمسافر وان صاما لعدم كونه صوما معتبرا في الشرع كما اقتضاه الظاهر وقد يستفاد من الاية عدم اجزاء الصوم الواجب مطلقا في السفر وبذلك تظافرت اخبارنا وانعقد اجماع اصحابنا الا انهم استثنوا صوم النذر المقيد ونحوه مما خرج

بالادلة على ما يعلم تفصيله من محله واطلاق العدة في القضاء يقتضي التخيير بين المتتابع
فيه وعدمه ونقله في عن عامة العلماء وهو قول اصحابنا ايضا نعم اختلفوا في المستحب
منهما والابعد استحباب المتابعة لصحيحة بن سنان عن الصادق قال من افطر شيئا من رمضان
في عذر فان قضاءه متتابعا افضل وان قضاء متفرقا فلا باس ونحوها من الاخبار ولما
في ذلك من المسارعة الى المغفرة والاستباق الى الخير فيكون مندوبا اليه وايضا عما يحصل
مانع فيبقى في ذمته ويؤيد قراءة من قرأ فعدة من ايام اخر متتابعات وان كان لا حجة فيه
ونسب في الى علي وابن عمر والشعبي وغيرهم انه يقضي كما فات متتابعا ولعله يريد به الوجوب
عندهم ولا نعلم بذلك قائلا من اصحابنا وفي بعض اخبارنا ما يدل على استحباب التفريق
وان التتابع انما هو في ستة ايام فقط لا ازيد وفي ذلك صحيح عمار الساباطي عن الصادق قال سالته
عن الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان كيف يقضيها قال ان كان عليه يومان فليفطر بينهما
يوما وان كان عليه خمسة فليفطر بينها اياما وليس له ان يصوم لاكثر من ستة ايام متواليات قال وان كان
عليه ثمانية ايام او عشرة افطر بينها يوما وهي ضعيفة السند لا عمل عليها وحمل الامر فيها على
الاباحة لا الندب فيبقى ما دل على استحباب المتابعة خاليا عن المعارض فيعمل عليه وعلى الذين
يطيقونه اي يطيقون الصيام فدية طعام مسكين مد من طعام عند الاكثر ويؤيد ان ذلك
هو الغالب في قوت المسكين في اليوم الواحد وصحيحة محمد بن مسلم الآتية او مدان كما ذهب اليه
البعض لورود الاخبار بكل منهما وحمل اخبار المدين على الاستحباب طريق الجمع هذا وقد اختلف
المفسرون في المراد بالذين يطيقونه فقيل انهم سائر الناس وقد كان في بدو الاسلام كلهم
مخيرون بين ان يصوموا او لا يكفروا وبين ان يكفروا بالفدية ويفطروا وكان الصوم افضل
لهم ثم نسخ ذلك بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه الآية وهذا القول مروي عنه فيما بين اصحابنا
لان النسخ خلاف الاصل لا يصار اليه الا مع موجب معلوم والذي ورد في بيان ذلك عن ائمة الهدى
صلوات الله عليهم الذين هم عارفون بالقرآن ومهبط الوحي ومعدن التاويل وكان التنزيل
وجهان الاول ان المراد بهم الشيوخ والعجائز وذوا العطاش ونحوهم من الذين كانوا يطيقون
الصوم اولا ثم صار وبحيث لا يطيقونه وعلى ذلك دل مرسلة بن بكير عن بعض اصحابنا عن الصادق
في قول الله عز وجل وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين قال الذين كانوا يطيقون الصوم
فاصابهم كبر او عطاش او شبه ذلك فعليهم لكل يوم مد في الآية حذف ولا يخفى والرواية وان كانت
مرسلة الا ان ظاهر الاصحاب العمل بها والثاني ان المراد انهم يطيقونه بجهد ومشقة لا يحتمل مثلها

ويؤيد قراءة يتطوقونه ويطيقونه وتطيقونه لدلالتها على امكان الصوم بجهد وتعب ويدل
على ذلك ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع في قول الله عز وجل وعلى الذين
يطيقونه فدية طعام مسكين قال الشيخ الكبير والذي به العطاش وصحيحة محمد بن مسلم
قال سمعت ابا جعفر ع يقول الشيخ الكبير والذي به العطاش لا حرج عليهما ان يفطرا في
رمضان وينصدق كل واحد منهما في كل يوم بمد من طعام ولا قضاء عليهما فان لم
يقدرا فلا شئ عليهما وصحيحة ايضا قال سمعت ابا جعفر ع يقول الحامل المقرب والمرضع القليلة
اللبن لا حرج عليهما ان يفطرا في شهر رمضان لانهما لا تطيقان الصوم وعليهما ان تتصدق
كل واحدة منهما في كل يوم تفطر فيه بمد من طعام وعليهما قضاء كل يوم افطرا فيه بقضيانه
بعد فعلى هذا انما تجب الفدية على الشيخ والشيخة اذا لم يطيقا الصوم عشقه فلو لم يطيقا
اصلا لم تجب الفدية عليهما وعلى هذا شيخنا المفيد والسيد المرتضى واختاره سلار وابن ادريس
والعلامة في المختلف ونقله في المنتهى عن اكثر علمائنا وقال الشيخ في الكركية تجب الفدية عليهما اذا
افطرا لعجزهما عن الصيام سواء عجزا عنه بالكلية او قدرا عليه بمشقة عظيمة وتابعه على ذلك جماعة
من الاصحاب والمشهور بينهم والشيخ في التهذيب بعد ان نقل كلام المفيد قال هذا الذي
فصل به بين من يطيق الصيام بمشقة وبين من لا يطيقه اصلا لم اجد به حديثا مفصلا ولا جاء حديث
كلها على انه متى عجز اكفر قال والذي حمله على هذا التفصيل هو انه ذهب الى ان الكفارة فرع على
وجوب الصوم ومن ضعف عن الصيام ضعفا لا يقدر عليه جملة فانه يسقط عنه جملة لانه
لا تحسن تكليفه للصيام وحاله هذه وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهذا
ليس بصحيح لان وجوب الكفارة ليس بمبني على وجوب الصوم اذ لا يمتنع ان يقول الله تعالى متى لم
تطيقوا الصيام صار مصلحتكم في الكفارة وسقط وجوب الصوم عنكم وليس لاحدهما
تعلق بالاخر انتهى كلامه اعلى الله مقامه واحتج العلامة للمفيد بظاهر الآية المذكورة فانه دل
بمفهومه على سقوط الفدية عن الذي لا يطيقه ولان الاصل براءة الذمة فلا يخرج عنه الا بدليل يقطع
العذر ثم قال وقول الشيخ لا استبعاد في ايجاب الكفارة قلنا مسلم لكن نفي الاستبعاد
ليس دليلا على الايجاب والاحاديث محتملة للتاويل اما صحيحة محمد بن مسلم في بيان الآية فهي
عليه لانه سئل عن الذين يطيقونه فقال الشيخ الكبير ولو كان عاجزا بالكلية لما صح ذلك
ونفي الحرج في الافطار عنهما كما ورد في الاخبار الاخر صريح في ثبوت التكليف في الجملة وانما

الذين

يتم مع الفدية قلت الذي يخطر ببالي ان قول الشيخ بوجوب الفدية مطلقا لا يخلو من قوة واستدلاله العلامة بالآية على السقوط عمن لا يطيق اصلا لا اظنه الا من باب مفهوم الوصف وغيره الذي ليس بحجة عند محققي اصحابنا وح فلا مانع من ثبوت الفدية على الذين يطيقونه بهذه الآية وعلى غيرهم بدليل اخر والاخبار عامة في ثبوت الفدية على من لم يطق الصوم سواء اطاقه بتكلف ام لا وما ذكره العلامة من تاويلها بعيد عن الظاهر لا موجب للصير اليه الا دليل صريح يقتضيه وهو غير معلوم هنا والاصل مندفع بعد قيام الدليل على خلافه ولعل العلامة في المنتهى لذلك رجح قول الشيخ حيث قال وكلام الشيخ جيد اذ لا نزاع في سقوط التكليف بالصوم للعجز لكنا نقول انه سقط الى بدل هو الكفارة عملا بالاحاديث الدالة عليه وهي مطلقة لا دلالة فيها على التفصيل الذي ذكره المفيد فيجب حملها على اطلاقها هذا ومقتضى صحيحة محمد بن مسلم عدم القضاء على الشيخ وذوي العطاش وهو كذلك عند اكثر الاصحاب واوجبه بعضهم وهو بعيد اما الحامل المقرب والمرضع القليلة اللبن فظاهر الصحيحة السابقة وجوب القضاء عليها بعد الصحة وهو غير بعيد وذهب الى عدمه بعض الاصحاب وفي نظر

مع

وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا افراد في الفدية بان الطعم اكثر من مسكين واحد او اطعم المسكين اكثر مما قدر الكفاية حتى زاد على نصف صاع او زيادة في الادام **فَهُوَ** فالتطوع بالزيادة او فالخير **خَيْرٌ لَهُ** واحسن عند الله **وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ** يعني صومكم خير لكم من الافطار لما فيه من المصالح الخفية **إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ** نافية من الفضيلة والمصلحة او ادركتم من اهل العلم فيكون فيه اشارة الى اظهار فضيلة الصوم من غير تعلق الامر فيه وفضائل الصوم كثيرة لا تحصى ويحتمل ان يكون المراد ان الصوم لطيقه خير اي اكثر ثوابا من فدية من افطر بالعجز وان كان كل منهما واجبا وبالجملة مفادها ان الصوم خير من الفدية وان كان كل في محله وفي اي معناها وان تصوموا ايها المطيقون او المطوقون وجهد ثم طاقتكم او المرخصون في الافطار لينبه تحته المريض والمسافر خير لكم من الفدية او تطوع الخير او منهما ومن الناخر للقضاء ولا يخفى ان مقتضى الاول التخيير بين الفدية والصوم للمطيقين بالجهد ويمكن القول بانه لشرط عدم حصول ضرر يوجب افطارهم ولا كلا فطار واجب اما شمول الحكم للمسافر والمريض حتى يكون فيه دلالة على خيرية الصوم في السفر والمرض بالنسبة الى الافطار كما صرح به فبعيد عن ظاهر الآية لانقطاع الكلام عنها بالمرة وما بيناه سابقا من اقتضاء صدر الآية تعين الافطار عليهما او بذلك وردت الاخبار على ما عرفت هذا وقد نقل في تفسير الآية وجه اخر رواه علي بن ابراهيم باسناده

والاجود صح

عن الصوم

عن الصوم قال وعلى الذين يطيقونه فدية من مرض في شهر رمضان فافطر ثم صح ولم يقض افاقتضى جاء شهر رمضان اخر فعليه ان يقضي ويتصدق عن كل يوم مدا من طعام وهذا غير بعيد عن ظاهر الآية فانه لما حكم ان حكم المريض والمسافر عدة من ايام اخر اراد ان يبين انهما اذا لم يقضيا العدة مع الامكان كان عليهما الفدية كما يعلم تفصيله من الاخبار الدالة على وجوب القضاء على ذلك التقدير واعطاء الفدية اما وجوب القضاء على ذلك التقدير فلا خلاف فيه بين اصحابنا وعموم من كان مريضا الآية يدل عليه بل هذا العموم يقتضي وجوب قضاء الصوم الفائت في المرض سواء صح فيما بين الرمضانين او لم يصح واليه ذهب جماعة من الاصحاب والمشهور فيما بينهم انه مع استمرار المرض الى الرمضان الثاني يسقط عنه قضاء الاول ويتصدق عن كل يوم منه بمد طعام وهو لا يخصص العموم السابق عن صح وتمكن من القضاء بين الرمضانين للاخبار المعتبرة الاسناد الدالة عليه كحسنة محمد بن مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله قال سالتهما عن رجل مرض فلم يصح حتى ادركه رمضان اخر فقالا ان كان قد برا ثم توانى قبل ان يدركه الصوم صام الذي ادركه وتصدق عن كل يوم بمد من طعام على مسكين وعليه قضاؤه وان كان لم يزل مريضا حتى ادركه شهر رمضان اخر صام الذي ادركه وتصدق عن الاول والكل يوم مدا على مسكين وليس عليه قضاؤه وصحيحة زراره عن الباقر في الرجل عرض فيدركه شهر رمضان ويخرج عنه وهو مريض فلا يصح حتى يدركه رمضان اخر قال يتصدق عن الاول ويصوم الثاني فان كان صح فيما بينهما ولم يصم حتى ادركه شهر رمضان اخر صام هما جميعا وتصدق عن الاول وبنحوها من الاخبار ولان وقت القضاء ما بين الرمضانين والعذر قد استمر اداء وقضاء فيسقط التكليف كما لو استوعب الاغماء والحيض وقت الصلوة والعلامة في المنتهى قوى القول بوجوب القضاء على تقدير الاستمرار ولا يعارض الآية التي استدل بها الاحاديث المروية بطريق الاحاد وقوله وقت القضاء بين الرمضانين ثم وجوب القضاء لا يستلزم تعينه له ولهذا لو فرط وجب عليه القضاء بعد رمضان الثاني هذا كلامه ومرجعه ان تخصيص القرآن بخبر الواحد لا يجوز وهو خلاف ما اختاره في كتبه بل خلاف الظاهر من الادلة الاصولية فان الظاهر منها جواز التخصيص بها وخصوصا مع استفاضة الاخبار وصحة اسنادها واعتضادها بعمل الاكثر من الاصحاب ح فتعين العمل بها دلت عليه الاخبار وتخصيص الآية بها لا يوجب في الاخبار ما دل على القضاء وهو معارض لتلك الاخبار فليسلم ظاهر الآية فيجب العمل عليه وهو ما رواه سماعة قال سالته عن الرجل ادركه رمضان وعليه رمضان قبل ذلك

ولم يصم قال تصدق بدل كل يوم من رمضان الذي عليه بمد طعام ولم يصم هذا الذي ادركه فاذا
افطر فليصم رمضان الذي كان عليه فاني كنت مريضا ثلث رمضانات فاصح بلمنهن ثم ادركت رمضان
فتصدقت بدل كل يوم مما مضى بمد من طعام ثم عافاني الله فصمتهن لانا نقول المراد بالرواية ضعيفة السند
مقطوعة فلا تعارض اخبارنا الصحيحة بل تضعف في مقابلتها مع ان حملها على الاستحباب ممكن وبما
ذكرنا من التوقف لا يخفى ما فيه بعد ما بيناه والفرق بين المفرط وغيره واضح بسبب استقرار الوجوب
وعدمه واما وجوب الفدية على تقدير عدم اتصال المرض الى رمضان اخر وصح فيما بينهما يجب
بقدره على القضاء لكنه ترك سواء كان غير متوان بها وعازما عليه فهو قول جماعة من الاصحاب
واخرون قالوا بالفرق بين التواني وعدمه فاوجبوا الفدية في الاول لا في الثاني مستدلين على
بانه مع عدم التواني لا يكون مفرطا في واجب فانه عازم على ايقاعه وانما اخر لسعة الوقت ثم
حصل له مانع مثل حيض او مرض او سفر ضروري فلا يناسبه حاله وجوب الفدية لانها عقوبة
ولم يصدر منه ما يوجبها وللحسنة محمد بن مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام وقد سلفت
حيث علق الصدقة فيها على التواني وهو يتبع بالعلة لانه وصف صالح وقد قارن حكما حسن ترتبه
عليه فيقتفي مع انتفائه وعاراه ابو بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا مرض الرجل من رمضان
الى رمضان ثم صح فانما عليه لكل يوم افطر فيه فدية طعام هو مد لكل مسكين وان صح فيما بين
الرمضانين فانما عليه ان يقضي الصيام فان هما وان به وقد صح فعليه الصدقة والصيام جميعا
لكل يوم مد اذا فرغ من ذلك الرمضان وفيه نظر فان التفريط وعدمه لا يؤثر في اختلاف الحكم
مع قيام الدليل عليه وحسنة محمد بن مسلم غير ظاهرة فيما قالوه بل الظاهر منها خلافه فاذا لم يؤد
التواني في الفعل سوى عدم الاتيان به سواء كان عازما عليه او لا ويؤيد ذلك ما في صحيحة زرارة
المتقدمة وغيرها من الاخبار حيث جعل الصحة فيما بين الرمضانين ولم يفعله سواء كان عازما
او لم يكن وبرواية ابي بصير مع ضعفها غير ظاهرة فيما قالوه بل الظاهر منها ان المراد بالتهاون
مطلق الترك سواء كان عازما او لا والا لزم ترك قسم اخر وهو ترك القضاء مع الصحة وعدم التهاون
فكان ينبغي التنبيه عليه والتعرض لحكمه والروايات خالية عن الدلالة على ذلك وانما ذكرت حكما في
الحقيقة اثبات بغير دليل ولو قيل ان الاصل عدم وجوب الفدية والمفهوم من تعليق الحكم بالتواني
عدمه عند عدمه لقلنا الاخبار الصحيحة بالمفهوم لحكم الاصل ومنطوقها مقدم على المفهوم على
ان في اعتبار مثل هذا المفهوم نظرا ومنه يعلم ان ما ذكروه من حمل المطلق على المقيد لا وجه

مقابلا للاستمرار المرض وهو ظاهر في وجوب
الفدية على من صح وتمكن من الصيام ثم

لا منافاة بين الاخبار حتى يلزم ذلك وفوائد ما ذكرناه انه لو ترك منها وتاب وجب عليه الفدية
كما هو مقتضى الاخبار الصحيحة وعليه اكثر الاصحاب وخالفهم ابن ادريس في ذلك فاوجب القضاء
دون الفدية محتجا باصالة البراءة من وجوبها والاخبار ظنية لا تفيد القطع وبان احدا من علمائنا
لم يذكر هذه المسألة سوى الشيخين ومن قلد كتبهما وتعلق باخبار الاحاد التي ليست حجة
عند اهل البيت عم وبالجملة بناؤه على اصله من عدم العمل باخبار الاحاد وهو ضعيف لقيام
الدليل على وجوب العمل بها على ما ثبت في الاصول فتقع الاصالة في مقابلها وعدم ذكر احد من
اصحابنا هذه المسألة ليس حجة على العدم فان الشيخين هما القيمان بالمذهب مع ان ابني بابويه
وابن ابي عقيل ذكروا وجوب الصدقة من غير تفصيل الى التواني وعدمه وهما اسبق من الشيخين
وقد روى محمد بن مسلم وزرارة بن اعين وابو الصباح الكناني وابو بصير وغيرهم من الرواة وهم
من اجلاء اصحابنا وثقاة رواتنا وله يوجد لهم مخالف صريح في ذلك فلا معنى للانكار واعلم
ان جماعة من الاصحاب الحقوا المسافر بالمريض في الحكم المذكور ومنع منه اخرون لاختصاص
الاخبار بالمرض فالحاق السفر به قياس لا نقول به ولا يبعد القول بالحاقه في وجوب الفدية عليه
بمعنى انه لو امكنه قضاء ما فاته من رمضان بالسفر ولم يفعله بين الرمضانين وجبت عليه الفدية
لانها وجبت في اعظم الاعذار وهو المرض فلان تجب في الادون بطريق الاولى وليس ذلك من باب
القياس في شئ بل من باب الاولوية وكالة التنبيه التي هي حجة عندنا اما الحاقه بالمريض في سقوط
القضاء فلا لعموم الآية الكريمة في وجوب قضاء العدة من الايام الاخر على المسافر والمريض فقط
حكمها في المريض مع استمرار المرض لمعارضة الاخبار الصحيحة الدالة على سقوط القضاء هناك
فيبقى العموم بالنسبة الى المسافر سالما عن المعارض فيعمل عليه ولانه لا يلزم من اسقاط القضاء في
المرض الذي هو اعظم الاعذار اسقاطه في الادون وهو ظاهر شهر رمضان الشهر ما بين الهلالين
اولثلثين يوما وجمعا شهر في القلة وشهور في الكثرة ورمضان مصدر رمض اذا احترق من
الرمضاء اضيف اليه الشهر وجعل المجموع علما ممنوعا من الصرف للعلمية والالف والنون قالوا
ونظيره في منع الصرف بن دايه للغراب فعلى هذا قولهم من صام رمضان فله كذا على حذف ومضاف
لامر الالتباس وكذا ما ورد في الاحاديث مجردا عن الشهر فانه على حذفه ويؤيد ما ورد في
بعض الاخبار لا تقولوا رمضان فانكم لا تدرون ما هو بل قولوا شهر رمضان وانما سموا هذا
الشهر بذلك لان ارتماضهم فيه من الجوع والعطش او لارتماض الذنوب فيه او لانهم لما نقلوا اسماء

لين ٤ البنود

الشهور عن اللغة القديمة سموها بالازمنة التي وقعت فيها فوافق هذا الشهر ايام رمض الحر وهو مرفوع
على الخبرية عن مبتدا دل عليه اياما معدودات اي هي شهر رمضان او على البدلية عن الصيام على
حذف المضاف اي كتب عليكم صيام شهر رمضان وهذا ارجح الوجهان صريحان في عدم النسخ
كما اشرنا اليه ويجوز على الابتدائية خبر وقوله الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ اي ابتدئ نزوله فيه وكان
ذلك في ليلة القدر او انزل جميعه في ليلة القدر الى السماء الدنيا ثم انزل على النبي ص بعد ذلك
نجوما في مدة عشرين سنة وعن النبي ص نزلت صحف ابرهيم ع اول ليلة من رمضان وانزلت التوراة
لست مضين ولا يحمل لثلث عشرة والقرآن لاربع وعشرين منه ورواه في الكافي عن العباشي عن ابي عبد
الله عن النبي ص او يكون المراد انزل في فرضه وايجاب صومه على الخلق القرآن وهو قوله تعالى عليكم
الصيام كما يقول القائل انزل في الزكوة كذا يريد في فرضها ويجوز ان يكون الموصول بصلته صفة شهر
رمضان والخبر فمن شهد والفاء لوصف المبتدا بما تضمن معنى الشرط هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ
الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ حالان من القرآن اي انزل وهو هداية للناس الى الحق وهو ايات واضحات
مكشوفات مما يهدي الى الحق ويفرق بين الحق والباطل من الكتب السماوية الفارقة بين الهدى
والضلال فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ اي فمن حضر منكم في الشهر ولم يكن مسافرا فليصم فيه ولا
يفطر والشهر منصوب وكذا الهاء في فليصمه ولا يكون منصوبا على انه مفعول به كقولك شهدت
الجمعة لان المقيم والمسافر كلاهما شاهدان للشهر كذا في الكشاف وبالجملة فالمراد بالشهود الحضور
غير مسافر وكان المراد مع القدرة على الصوم ايضا اي الصحيح لمقابلة قوله وَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ
مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وقيل ان المراد من شهد منكم هلال شهر رمضان فليصمه
على انه مفعول به ومن كان مريضا الاية مخصص له لان المسافر والمريض ممن شهد الشهر وفيه بعد
عن الظاهر ومن ثم نفاه صاحب ك كما اشرنا اليه والتفصيل بين الحكمين شاهد صدق على ان
فرض المسافر والمريض الافطار والقضاء ليس الا على ما اسلفناه اذ التفصيل قاطع للشركة فلا
يجري الصوم المسافر لكونه مامورا بخلافه وتكرير هذا الحكم اعني وجوب القضاء عليهما يدل على
كمال الاعتناء به وانه لا ينبغي ان يقع فيه تغيير ولا تبديل ويؤيده يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ اي يريد ان ييسر
عليكم في احكامكم وظاهر ان ارادة الشئ تستلزم عدم ارادة ضده بل هي عينها فيكون العسر غير
مراد وقوله وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ مؤكد له والمراد انه تعالى احب اليكم اذا كنتم مسافرين او مرضى الافطار
والقضاء في عدة ايام اخر فالازم عليكم اتباع ذلك وعدم تجاوز الامر واستدل بعضهم

٥٨

بالاية على عدم جواز السفر في شهر رمضان لانه تعالى حكم على كل من كان حاضرا في الشهر
بوجوب الصيام ومن كان مسافرا او مريضا بوجوب القضاء وهو يقتضي عدم جواز السفر
للحاضر واليه ذهب ابو الصلاح فحرم السفر اختيارا ويؤيده رواية ابي بصير قال سالت ابا عبد
الله ع عن الخروج اذا دخل شهر رمضان قال لا الا فيما اخبرك به خروج الى مكة او غزو في
سبيل الله او مال تخاف هلاكه او اخ تخاف هلاكه وانه ليس باخ من الاب والكلام والجواب
الظاهر من الاية ان من حضر جميع الشهر وجب عليه صيامه وظاهر ان من سافر في الاثناء
لم يشهد الجميع فلا يتناوله الامر بالصوم لان قوله ومن كان مريضا او على سفر فعدة
من ايام اخر ظاهر في ان المسافر مطلقا يجب عليه القضاء والافطار سواء شهد الشهر او لم يشهد
ولا المانع من السفر في شهر رمضان عسر على المكلف وقد نفى الله تعالى ارادته بالمكلف ويوضح
ذلك من الاخبار ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن العلاء عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال سئل
عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان وهو مقيم وقد مضى منه ايام فقال لا باس بان
يسافر ويفطر ولا يصوم والاخبار في ذلك كثيرة ورواية ابي بصير ضعيفة لا تقاوم ما ذكرناه
من الاخبار ومع ان ظاهر الرواية انحصار جواز الخروج في الامور المذكورة وهو خلاف ما
يذهب اليه ابو الصلاح فانه يجوز السفر في كل امر ضروري والا ولي حمل النهي فيها على الكراهة
جمعا بينها وبين غيرها مما دل على الجواز فان الفضل في المقام كما دل عليه صحيح الحلبي عن ابي عبد الله
قال سالته عن الرجل يدخل عليه شهر رمضان وهو مقيم لا يريد براحا ثم بدا له بعد ما يدخل رمضان
ان يسافر فكم عسى ان يخير مرة فقال يقيم افضل الا ان يكون له حاجة لا بد منها او تخوف على
ماله ونحوها والمشهور بين الاصحاب ان الكراهة تزول اذا مضى ثلث وعشرين يوما منه وقد دل عليه
رواية علي بن اسباط عن رجل عن ابي عبد الله ع قال اذا دخل شهر رمضان فلله فيه شرط قال فمن شهد
منكم الشهر فليصمه فليس للرجل اذا دخل شهر رمضان ان يخرج الا في حج او عمرة او مال يخاف تلفه او
اخ تخاف هلاكه وليس له ان يخرج في تاله او ما اخبه فاذا مضت لليلة ثلث وعشرين فليخرج حيث شاء وقد
يفهم من بعضهم بقاء الكراهة ايضا وان كانت اقل مما قبله وهو غير بعيد وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ يحتمل
عطفه على اليسر والتقدير يريد الله بكم اليسر فيما اسقط عنكم من فرض الصوم على المسافر والمريض
واوجب الافطار ويريد اكمال العدة ما افطرتم فيه من ايام السفر والمرض ووجهه ما تقدم من زيادة
اللام بعد الارادة ويحتمل ان يكون معطوفا على علة مقدرة مثل ليسهل عليكم ولتعلموا ما تعملون

يجب على من حضر في بعضه يجب عليه صوم ذلك البعض بالجملة الواجب صيام الزمان الذي حضر فيه من الشهر صح صح

ويحتمل ان يكون على الفعل المحذوف دل عليه ما سبق اى وشرع جعلهم اذكر من امر الشاهد بالصوم
وامر المسافر والمريض بالافطار والقضاء ومراعاة عدة ما افطر فيه كل عدة الشهر لانه مع الحضور
وعدم العلة يسهل عليه كمال عدته وفى قوله وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰى مَا هَدٰىكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ علل
لما بعده على طريق اللف فانه قوله ولتكبروا الله عليه لامر القضاء وبيان كيفيته ولعلكم تشكرون
على ايجاب القضاء والتيسير والمراد بالتكبير تعظيم الله بالحمد والثناء عليه ولذلك عدى بعلى وقيل
ان المراد تكبير ليلة الفطر عقيب اربع صلوات المغرب والعشآء الاخرة والغداة وصلوة العيد وقد
تظافرت اخبارنا بذلك روى سعيد النقاش قال قال ابو عبد الله ع اما ان فى الفطر تكبيرا ولكنه
مستور قلت وابن هو قال فى ليلة الفطر فى المغرب وفى العشآء الاخرة وفى صلوة الفجر وفى صلوة
العيد ثم يقطع وهو قول الله عز وجل ولتكملوا العدة يعنى الصيام وتكبروا الله على ما هداكم
ونحوها واصحابنا على ذلك وقيل ان المراد بالتكبير يوم الفطر وهو عند العامة واستدل بعضهم
بظاهر قوله تعم ولتكملوا العدة على ان شهر رمضان لا ينقص ابدا قال لانه تعم بين ان عدة شهر
رمضان محصورة تجب صيامها على الكمال ولا يدخلها نقصان ولا اختلال ويؤيد ما رواه
الشيخ عن يعقوب بن شعيب قال قلت لابى عبد الله ع ان الناس يقولون ان رسول الله ص صام تسعة
وعشرين يوما اكثر مما صام ثلثين فقال اكذبوا ما رسول الله ص صام الا تاما قلت فقوله تعم ولتكملوا العدة
فشهر رمضان ثلثون يوما وشهر شوال تسعة وعشرون يوما وساق الحديث الى ان قال ثم الشهور
على مثال ذلك شهر تام وشهر ناقص وشعبان لا يتم ابدا ونحو ذلك من الاخبار المروية عن جدية
بن منصور عن الصادق ع ان شهر رمضان ما نقص ولا ينقص ابدا من ثلثين يوما وثلثين ليلة والجواب عن
الآية انها غير ظاهرة فيما ذكر ويجوز ارادة عدة ما افطر فيها المسافر والمريض على ما عرف ولو سلم
فالمراد اكملوا العدة التى وجب عليكم صيامها وقد يجوز ان يكون هذه العدة تارة ثلثين وتارة
تسعة وعشرين والاخبار غير واضحة الصحيح مع معارضتها لما هو اقوى سندا منها دالة على الاجتزاء
بالرؤية وانه قد يكون تسعة وعشرين يوما ونقلها يوجب التطويل وهذا القول نقله السيد المرتضى
عن شاذ من اصحابنا ونقله الشهيد فى الدروس عن ابن عقيل وقد بالغ الشيخ فى رده فى كتابى
الاخبار على وجه لا مزيد عليه فليرجع اليه ثم اراد الوقوف عليه ثم انه تعم لما ذكر الصوم عقيب ذكر
الدعآء وكانه من الداعى واجابته اياه فقال وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِى عَنِّى روى ان اعرابيا سئل النبى ص
فقال اقريب ربنا فنناديه ام بعيد فنناديه فنزلت والاضافة للتشريف والمراد السوال عن

وهو صريح ابن الجنيد العامة فان اخر التكبير
عندهم الى ان يحرم الامام بصلوة العيد ان
الخطاب مباح الى تلك الغاية والتكبير اول
ما يقع به الاشتغال شرح

كيفية احواله من جهة القرب والبعد فَاِنِّى قَرِيبٌ اى فقل انى قريب وهو تمثيل لكمال علمه بافعال العباد و
اقوالهم واطلاعه على احوالهم بحال من قرب مكانه منهم اُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ فى تقريب القرب
ووعد الداعى بالاجابة ولعل ذكر اذا فى اذا دعانى للتصريح فى الدعاء والترغيب فى تكراره وتعريف
الداعى للاشارة الى دعاء خاص وهو الذى يدعو منتفى الاجابة ويطلب ما له فيه المصلحة من الدنيا والآخرة
لا ما يكون محرما او لا يكون فيه مصلحة فان الله تعم يعلم المصلحة ويستجيب الدعاء مع اقتضاء المصلحة
ذلك لا بد منه وانما يقع التعجيل والتاخير فى الاستجابة لذلك وعلى تقدير عدم الاستجابة فى الدنيا
فانه تعم يعوض فى الدنيا او يثيب فى الآخرة فلا ينبغى ترك الدعآء مع عدم الاجابة اذ العالم بالمصلحة هو
الله تعم فاندفع ما يقال ان كثيرا من الدعآء ينفع ولا تحصل الاجابة فلا يصح اطلاقها مع حصول
الدعآء ولو قيل ان ما تقتضيه المصلحة لا بد ان يفعله الله تعم فما معنى الدعآء قلنا ان الدعآء عبادة
مخصوصة فى نفسها تعبد الله سبحانه بها عباده لما فى ذلك من اظهار الخشوع والافتقار الى الله سبحانه
ولانه لا يمتنع ان يكون ما سأله العبد انما صار مصلحة بعد الدعآء فيحصل بالدعآء هذا الفائدة
وفى الاخبار ما يدل على ذلك ايضا وفيها دلالة واضحة على انه تعم ليس له مكان ولا الله بكل قريبا
من كل من يناجيه فَلْيَسْتَجِيبُوا لِى فيما دبتهم اليه من الايمان والطاعة كما اجبتهم اذا دعوتنى لما هم
وَلْيُؤْمِنُوا بِى امر بالثبات والمداومة عليه وقيل وروى عن ابى عبد الله ع انه ليؤمنوا بى اى يتحققوا
انى قادر على اعطآئهم ما سالوه لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ يصيبون الحق وتهتدون اليه ولعل ذكر هذه
الآية بعد التكليف بعبادات شاقة هى الصوم وتكميل العدة على الوجه المتقدم الدلالة على انه تعم جهز
باحوالهم سميع لاقوالهم مجيب لدعآئهم مجازلهم على اعمالهم فيهون عليهم ذلك التكليف ويكونون حريصين
على ما امروا به غير متوانين فيه ثم انه تعم بين احكام الصوم فقال اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ
اِلٰى نِسَآئِكُمْ روى على بن ابرهيم بن هاشم عن ابيه رفعه الى ابى عبد الله ع قال كان الاكل محرما فى شهر
رمضان بعد النوم وكان النكاح حراما بالليل والنهار فى شهر رمضان وكان رجل من اصحاب رسول
الله ص يقال له مطعم بن جبير شحاضعيفا وكان صائما فابطات عليه اهله بالطعام فنام قبل ان يفطر فلما
انتبه قال لاهله قد حرم على الاكل فى هذه الليلة فلما اصبح حضر حفر الخندق فاغمى عليه فراه رسول الله
فرق له وكان قوم من الشبان ينكحون بالليل سرا فى شهر رمضان فنزلت وذكرى وقيل فى سبب نزولها
انه كان فى اول فرض الصوم اذا امسى الرجل حل له الاكل والشرب والجماع الى ان يصلى العشآء الآخرة
او يرقد فاذا صلاها او رقد لم يفطر حرم عليه الطعام والشراب والنسآء الى القابلة ثم ان عمر واقع

ضروره ان عبر بكان قريبا من المشرق
كان بعيدا من المغرب وبالعكس وان كان
قريبا من نخلة العرش كان بعيدا
منه رحمه الله

اهله بعد صلوة العشآء الاخرة فلما اغتسل لاحظ نفسه فاتى النبى صلعم واعتذر اليه من نفسه الخاطئة
واخبره بما فعل فقال صلعم كنت جديرا بذلك يا عمر فقام رجال فاعترفوا بما كانوا اصنعوا
بعد العشآء افترى ولا يخفى عليك ان الاقدام على المحرم من مثل هذه الشهادة صاحبه كاف
فى اتصافه بالفسق مع اعترافهما عند قوله تعالى الآية بان الفاسق لا يطلع الامام على ما
مر وليلة الصيام التى يصح فيها صائما والرفث كناية عن الجماع لانه لا يخلو من رفث وهو الافحاش
مما يجب ان يكنى عنه وعدى بالى لتضمنه معنى الافضاء ولعل التعبير بالرفث الدال على معنى القبيح
دون غيره من الالفاظ كما وقع فى غيره من الايات للاشارة الى تقبيح ما ارتكبوه قبل الاباحة كما
سماه اختيانا لذلك هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ استيناف بين فيه سبب الاحلال وهو قلة
الصبر عنهن وصعوبة اجتنابهن لما بينكم وبينهن من كثرة المخالطة وشدة الملابسة والكلام على
التمثيل شبه حال الرجل والمراة بسبب اعتناقهما واشتمال كل واحد منهما على صاحبه وعناقه حال
اللباس المشتمل على صاحبه عَلِمَ اللّٰهُ اَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُوْنَ اَنْفُسَكُمْ تظلمونها بتعريضها للعقاب
وتنقيص حظها من الثواب بسبب كثرة الميل والشهوة وقلة التدبير فى العواقب والاحتيان
ابلغ من الخيانة كالاكتساب من الكسب ولهذا قالوه فى قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت دلالة
على مزيد عناية الله تعالى بالعباد حيث اثبت لهم الاجر بمجرد الكسب ولم يثبت العقاب الا بالاكتساب الذى
هو بلغ منه ويمكن ان يكون الوجه فى ذلك ان النفس انما تعلم المعاصى بالميل والشهوة والسعى فيها
اعمل واجد فى المعصية بخلاف الطاعة فَتَابَ عَلَيْكُمْ قبل توبتكم عما صدر عنكم ان تبتم عما فعلتم وَ
عَفَا عَنْكُمْ ومحا عنكم ذنوبا فعلتم من المحرم وفيه دلالة على قبول التوبة سمعا لانه تعالى اخبر بذلك
فَالْاٰنَ بَاشِرُوْهُنَّ يعنى اجوز لكم ذلك ورفعنا عنكم التحريم فافعلوا ما نهيتم عنه من المباشرة
وهى كناية عن الجماع واصلها الزاق البشرة بالبشرة وفيه دلالة على جواز نسخ السنة بالقرآن كما
هو قول اكثر الاصوليين ومنع البعض ضعيف لا وجه له والامر فيه للاباحة وان كان مقتضى
الامر الوجوب وان كان بعد الحظر على ما اشرنا اليه سابقا وَابْتَغُوْا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَكُمْ واطلبوا ما
قسم الله لكم وانبته فى اللوح المحفوظ من الولد بتلك المباشرة اى لا تباشروا لقضاء الشهوة
وحدها او اعطآء النفس حقها فان ذلك امر يشارككم فيه غيركم من الحيوانات العجم بل ينبغى
ان يكون غرضكم بذلك ابتغآء ما وضع الله له النكاح وهو التناسل وحصول ولد يعبد الله
ويسبحه فان ذلك هو الغرض الاصلى من خلق الشهوة وشرع النكاح ويحتمل ان يكون المراد واطلبوا

وهى فلما تغشاها من قبل ان يتبوهن
او لا مستم النسآء وخلوتم بهن فا
استمتعتم به منهن وغيرها منهم

فى جميع امور كم من ارزاقكم وازواجكم واولادكم ما كتب الله لكم اى اقصدوا الذى قدره الله لكم
ورضيه لكم لا غيره فانكم تتعبون فى تحصيله فلا يحصل وقيل المراد النهى عن العزل فى الحرائر ورضا
قيل وجوه اخر بعيدة وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ
مِنَ الْفَجْرِ شبه اول ما يبدو من الفجر المعترض فى الافق وما يمتد معه من غبش الليل بخيطين
ابيض واسود واكتفى ببيان الخيط الابيض بقوله من الفجر عن بيان الخيط الاسود لدلالة على كونه
من الليل وبذلك خرجا عن الاستعارة الى التمثيل ويجوز ان يكون من للتبعيض فان ما يبدو فى
بعض الفجر واوله وما روى انها نزلت ولم ينزل من الفجر فجعل رجال الخيطين ابيض واسود يأكلان
ويشربون حتى يتبين لهم فربما غرث غرثا بين عند او ان صح كان قبل دخول الشهر اذ تاخير البيان عن وقت
الحاجة ممتنع قطعا او اكتفى باشتهاره فى ذلك ثم صرح بالبيان لما التبس على بعضهم وقد استدل
بظاهر الآية من يجوز الاصباح جنبا للصائم قالوا الدلالة فيها على ذلك من وجهين احدهما اطلاق
احلال الرفث لليلة الصيام المقتضى لجواز المباشرة فى جميع اجزاء الليل الثانى قوله تعالى حتى يتبين لكم
لظهور ان تجويز المباشرة الى الفجر يقتضى جواز الغسل بعده ويؤيد من الاخبار ما رواه الشيخ فى
الصحيح عن حريز عن الحلبى عن ابى عبد الله ع قال كان رسول الله صلعم يصلى صلوة الليل فى شهر رمضان ثم يجنب
ثم يؤخر الغسل متعمدا حتى يطلع الفجر وما رواه فى الصحيح عن عيص بن القسم قال سالت ابا عبد الله
عن رجل اجنب فى شهر رمضان فى اول الليل فاخر الغسل حتى يطلع الفجر قال يتم صومه ولا قضآء
عليه ونحوهما من الاخبار والذاهب الى هذا القول ينسب بابويه من اصحابنا وجمهور العامة والجواب عن
الاول ان اطلاق الآية مقيد بما قبل الفجر قد الاغتسال يجب بدخول الفجر وهو متطهر لورود
الاخبار المعتبرة الاسناد بقضاء مثل ذلك اليوم الذى اصبح فيه جنبا كصحيحة زرارة الذى يعفور عن الصادق
قال قلت الرجل يجنب فى شهر رمضان ثم يستيقظ ثم ينام حتى يصبح قال يتم صومه ويقضى يوما
اخر فان لم يستيقظ حتى يصبح اتم يومه وجازله وحسنة الحلبى عن الصادق فى رجل احتلم اول الليل
او اصاب من اهله ثم نام متعمدا فى شهر رمضان حتى اصبح قال يتم صومه ثم يقضيه اذا افطر شهر رمضان
ويستغفر ربه ونحوهما من الاخبار الدالة على ذلك ولا ينافيه ورود اخبار اخر دلت على جواز
التاخير بعد الفجر كما عرفت لانها محمولة على التقية لكون ذلك مذهب العامة والعمل بما بعد عن مذهبهم
اولى مع تعارض الاخبار ولا يرد ان النقل ورد فى العمل بالحديث الموافق لظاهر القرآن دون ما
خالفه لان ذلك مع تساوى الاخبار لا مع ترجح احدها والمرجح هنا حاصل من وجوه كثيرة الاخبار

على ان يستعمل بما بعد ليلة الصيام المقتضى
الصائم فلا اشكال لما سلف ولا يرد ان الفجر
غير ان ما يبدو من الفجر المعترض فى الافق قال
الصائم فلا اشكال لما سلف ولا يرد ان الفجر
غير ان ما يبدو من الفجر المعترض فى الافق قال

الصحيح وذهاب الاكثر اليه حتى ادعى جماعة من علمائنا عليه اجماع الفرقة المحقة وكلام من يأتي
غير صريح في نجويز ذلك وانما نقله في المقنع رواية على انا لا نسلم ارتفاع القيد بالاطلاق ونحوه
بالاخبار مما يخالف ظاهر القرآن فان التقييد والتخصيص شايع ذايع في كل عام ومطلق ويحتمل ان
تكون الاخبار الواردة بالاصباح محمولة على الضرورة والعذر كخوف البرد او عوز الماء او
انتظاره حتى يسخن او غير ذلك من الوجوه المسوغة للتاخير ومثل ذلك يجب عن الدليل الثاني
ونزيد عليه ان الظاهر رجوعه الى الاخيرة كما هو المذهب المنصور في تعقيب الجمل بالقيد فتعلق به الشرب
ولا ينافيه ثبوت الحكم في الاكل لان ذلك لدليل خارجي او انه مما نص واحد تعلق به القيد ويؤيد
ذلك هنا انفصال حكم الجملة الاولى عن الاخيرة بطلب الابتداء على بعض الوجوه فتامل ثم اتموا الصيام
الى الليل بيان اخر وقته واستدل به على جواز نية الصوم بالنهار نظرا الى ان ثم للتراخي والاتمام
المامور به على التراخي اما بالنية او بترك المفطر الا انك علمت الكن ترك المفطر يجب من الفجر على الفور
بالاجماع فيتعين النية وفيه نظر لظهور ان المراد باتمام الصوم الاستمرار عليه وهو انما يكون
بعد فعله فهو متاخر عنه فسقطت الدلالة وقد يحتج على ذلك بظاهر الغاية لاقتضائها ان ابتداء
الصوم من الفجر وظاهر ان الصوم ليس هو الامساك فقط بل هو مع النية فيكون الامر بايقاع النية
ثابتا بعد الفجر وفيه نظر فان مقتضى وجوب الصوم من الفجر كون اول ازمانه الواجب الفجر وظاهر ان
ذلك انما يتحقق بامساك جزء من الليل واخره من باب المقدمة والنية انما تكون معتبرة لو وقعت
قبل الفعل لا بعده ولا في اثنائه لعدم الاعتداد بالجزء منه الخالي عن النية وهو يستلزم بطلان
المجموع لان الصوم عبادة واحدة وقد بقي ذلك في الفعل غير المستغرق للزمان اما فيه فيجوز ان
تكون النية بعد تحققه لا قبله لتعذره وممن صرح بذلك الشهيد في الدروس وفي بيان اعمال
الحج كالوقوف بعرفة فانه جعلها مقارنة لما بعد الزوال فيكون هنا كذلك نعم ايقاعها في
الليل احوط للاتفاق على اجزائه وقال السيد المرتضى يجزي ان وقت النية من طلوع الفجر الى قبل
الزوال وظاهر جواز تاخيرها عن الفجر اختيارا للذاكر العامد واحتمله العلامة في المختلف بما رواه
عبد الرحمن بن الحجاج قال سالت ابا الحسن موسى عليه السلام عن الرجل يصبح ولم يطعم ولم يشرب ولم ينو
صوما وكان عليه يوم من شهر رمضان أيصوم ذلك اليوم وقد ذهب عامة النهار فقال نعم
لم ان يصوم ويعتد به من شهر رمضان ونحوها صحيحة هشام ولا دلالة فيه لظهور سياقها
في القضاء ونحن نجوز تجديد النية فيه الى الزوال اختيارا ولا كذلك الاداء ولا يرد ان دليلكم يقتضي

علم جواز

عدم جواز التجديد للناسي في اثناء النهار وهو قول مرغوب عنه لان عندنا ما يدل على الاجزاء
على ذلك التقدير وهو ما اشتهر عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لا قطاع ان ليلة الشك اصبح
الناس وجاءت جماعة الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فشهدوا انهم رأوا الهلال فامر النبي صلى الله عليه وآله وسلم مناديا ينادي من
لم يكل فليصم ومن اكل فليمسك ونحو هذا من اخبارنا كثير واذا جاز الصوم مع الجهل
بالهلال جاز مع النسيان لاشتراكهما في المعذورية وظاهر كون الصوم الى الليل يقتضي
تحريم الوصال اذ دخل جزء من الليل في الصوم وهو كذلك وعليه انعقد الاجماع وقد يفسر
الوصال بوجه اخر ويتفرع على وجوب الاستمرار الى الليل انه لو نوى المفطر في جزء من النهار
بطل صوم ذلك اليوم وان عاد في ثاني الحال الى النية خلو بعض النهار عن الاستمرار على الصوم
اذ الصوم هو الامساك مع النية وهو يوجب بطلان الجميع فان الصوم لا يتبعض في الصحة والفساد
ويظهر من الشيخ الصحة مع نية المنافي وهو احد قولي السيد واختاره العلامة في المنتهى واستدل
عليه بانه صيام بشرطه وهو النية فانعقد صحيحا ومع انعقاده صحيحا لا وجه للبطلان بنية المنافي
فانا لا نسلم الاخير وانما الشرط في الصحة ولان نواقض الصوم محصورة وليست هذه النية
منها ولانه بمثابة الصلوة وهي انما تبطل بفعل ينافيها وفيه نظر والتحقيق ان نية المفطر منافيا لا
يكون منافيا للنية السابقة الواقعة قبل الفعل وذلك كنية الاكل والشرب والجماع فان قصدها
ليس بمثابة فعلها في تحقق الافطار والمنافي لنية الصوم انما هو فعلها لا قصدها فان الصوم قد
سوغ انعقاده صحيحا فلا يفسد الا بما يقتضي الافطار شرعا وليس الا هو فعل المفطر لا قصد
ومنها لم يكون منافيا لها بنفسها كنية الرياء فان قصد في بعض النهار يوجب استناده قصد القربة
فيلزم البطلان وهو يستلزم بطلان المجموع لان الصوم لا يتبعض والفرق بين الامرين ان
القربة تتحقق بمجرد قصدها والذاعتبرت في النية فلو قصد ضدها لزم تحققه ايضا وبالجملة لا
نحتاج في تحقق مثله الى زيادة على القصد فكما ان اشتمال النية عليه في الابتداء مبطل كذلك حصوله
في الاثناء لعدم الفرق اما ما يكون تحققه زايدا على قصده كالمفطر فان له تحققا في الخارج غير
محض القصد فمجرد قصد لا يلزم تحققه بل لا بد في تحققه من الايجاد خارجا فلا يكون قصده
فقط مضرا فيه فنية المفطر على هذا الوجه لا تنافي استمرار الصوم بعد انعقاده صحيحا كما
عرفت اما النية على الوجه السابق فمنافاتها الاستمرار ظاهرة ولعل كلام من حكم بعدم الافطار
منزل على قصد الاكل ونحوه اذ هو الظاهر من نية المفطر لا قصد الرياء كما اشرنا اليه والمراد بالليل

اول دخوله المتحقق بغروب الشمس وقد اختلف الاخبار فيما يحصل به ذلك فقيل انه يحصل باستتار القرص عن الافق وعليه اخبار معتبرة الاسناد وعمل عليها بعض الاصحاب وقيل انما يحصل بذهاب الحمرة المشرقية وعليه اخبار لا تخ من ضعف الا ان الاكثر من الاصحاب عليها فلعل ذلك جابر لضعفها مع انها كالمقيد لاطلاق الاخبار الاولة والاحتياط فيها ﴿وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾ معتكفون فيها والاعتكاف في الشريعة هو اللبث في المسجد على وجه خاص بقصد القربة ومقتضى النهي تحريم المباشرة حال الاعتكاف ليلا ونهارا اذ الليل داخل فيما علم بيانه من الاخبار اما ان المباشرة مفسدة له كما حكم به تحي وصاحب ف فغير ظاهر من النهي فانه انما يوجب الفساد في العبادة لو تعلق بها نفسها او جزئها او شرطها الشرعي المامور به وهو غير معلوم هنا اذ هو انما تعلق بالمباشرة وهو خارج عنها اللهم الا ان يقال ان جميع الزمان وقت للاعتكاف المحرم فيه المباشرة فايقاعها في جزئه يوجب تعلق النهي بالنسبة اليه فيفسد وهو يستلزم فساد الجميع وقد دلت الاخبار الواردة عن الائمة عليهم السلام على البطلان بالمباشرة وانعقد عليه اجماع الفرقة المحقة ايضا ثم ان اطلاق المباشرة ينصرف الى الجماع وهو المتبادر منه فيكون هو المراد منها هنا وعلى هذا جماعة من اصحابنا واخذ بعضهم بظاهرها فحكم بتحريم الملامسة والتقبيل بشهوة والنظر بشهوة ونحوها بل حكم بعضهم بفساد الاعتكاف معها مستدلا بظاهر الاية في استفادة ذلك من الاية بعد ولا اظهر فصور الحكم على الجماع مطلقا انزل او لا جامع في القبل او الدبر نعم لو انزل باحد الامور المذكورة فسد اعتكافه لتحقق افساد الصوم المقتضي فساده واستدل لما ذهب اليه تحي وصاحب ف بها على ان الاعتكاف لا يكون الا في المسجد وفي دلالة الاية على ذلك نظر فان مضمونها تحريم المباشرة حين الاعتكاف في المساجد ولا دلالة لذلك على الشرطية ظاهرا الا بنوع من التكلف بعيد فاذن هو كالمجمل في ذلك وبيانها يعلم من الاخبار الواردة عن الائمة عليهم السلام الدالة على الشرطية والظاهر ان العلماء متفقون على الاشتراط في حق الرجل اما المراة فاكثرهم على اشتراطه في اعتكافها ايضا وخالف فيه بعض العامة فجوزها الاعتكاف في مسجد بيتها وهو الموضع الذي جعله لصلوتها من بيتها وهو ضعيف لا اعتبار به وعلى الشرطية فمقتضى الاية جواز الاعتكاف في كل مسجد كما يقتضيه عموم المساجد وانه لا يختص به مسجد دون مسجد وبه اخذ جماعة من اصحابنا وجماعة من العامة ايضا واعتبر اخرون زيادة على كونه مسجدا ان يكون مسجدا جامعا واريد به المسجد الاعظم حتى لو كان في البلد مسجدان كذلك جاز الاعتكاف

فيهما والية ذهب جماعة من اصحابنا وبعض العامة واعتبر اخرون كونه مسجدا جمع فيه نبي او وصي نبي فقصروا الجواز على احد المساجد الخمسة المسجد الحرام ومسجد الرسول ومسجد الكوفة ومسجد المدائن ومسجد البصرة وعلى هذا جماعة من اصحابنا واقتصر اخرون على مسجد المدائن مع الثلثة الاول واخرون على مسجد البصرة دونه واستدل كل من طائفة فيما ذهب اليه من التخصيص الى دليل او وجه والذي يظهر من الاخبار ان القول بجوازه في المسجد الجامع لا تخ من قوة ويدل عليه ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن البزنطي عن داود بن سرحان عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا اري الاعتكاف الا في المسجد الحرام او مسجد الرسول او في مسجد جامع ومثله في الكافي عن امير المؤمنين عليه السلام ورواه الحلبي في الحسن عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يصلح الاعتكاف الا في المسجد الحرام او مسجد الرسول او مسجد الكوفة او مسجد جماعة وتصوم ما دمت معتكفا ونحوها من الاخبار واستدل القاصرون الحكم على المساجد الاربعة الاول بصحيحة عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في الاعتكاف ببغداد في بعض مساجدها فقال لا اعتكف الا في مسجد جماعة صلى فيه امام عدل جماعة ولا باس بان يعتكف في مسجد الكوفة والبصرة ومسجد المدينة ومسجد مكة ونحوها من الاخبار فالوا لا اينا في هذا اطلاق الاخبار الاولة بالجواز في المسجد الجامع لما عرفت ان المطلق يحمل على المقيد اذا ورد وفيه نظر فان ما ذكر وغيره دال على الحصر في الاربعة المذكورة حتى يحتاج الى ان يحمل الاخبار المطلقة عليه اذ الامام العدل فيها غير معلوم كون المراد به الامام المعصوم بل الظاهر منه ما كان بصلح للامامة الصلوة ولو قبل ان العدالة المطلقة عصمة لقلنا لا نسلم ذلك لاطلاق العدل على امام الجماعة وكون النقل على خلاف الاصل وبتقدير ما قلناه قلة التخصيص في الاية فانه مطلوب لكونه خلاف الاصل فالتقليل فيها اولى وجريان الاخبار على فترة واحدة من غير تناف مع انا لو سلمنا كون المراد به الامام المعصوم لامكن حمل ذلك على الافضلية ويحصل الجمع بين الاخبار ايضا فتامل واعلم ان اصحابنا اجمع على اشتراط الاعتكاف بالصوم وعدم صحته بدونه وقد تظافرت به اخبارنا عن الائمة عليهم السلام ووافقنا على ذلك ابو حنيفة وجماعة من العامة وجوز الشافعي صحته بغير صوم ولعل ظاهر الاية يشعر بالاشتراط اذ المخاطب بالنهي عن المباشرة حال الاعتكاف هم الصائمون فاستفيد منها جواز الصوم وكان مشروعيته لغيره متوقف على الدليل اذ هي عبادة يتوقف التعبد بها على الورود من الشارع ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ﴾ اي الاحكام التي ذكرت صريحا او ضمنا على ما عرفت ﴿فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾ نهي ان يقرب الحد الحاجز بين الحق والباطل فالنهي

الباطل فضلاً عن ان يتخطى وفيه مبالغة ليست في قوله ولا تعتدوها وفي الحديث عنه صلعم قال الا ان
لكل ملك حمى وان حمى الله محارمه ومن رتع حول الحمى اوشك ان يقع فيه فالراتع حول الحمى وقربان حد
واحد ويجوز ان يراد بحدود الله محارمه ومناهيه على الخصوص لقوله ولا تباشروهن وهي حدود الله
لا تقربوها على هذا فالنهي على الحقيقة لا المبالغة كذلك مثل ذلك التبيين يبين الله آياته للناس
لعلهم يتقون مخالفة الاوامر والنواهي قال في ك وفي هذا دلالة على ان الله سبحانه اراد التقوى من
جميع الناس وهو حجة كتاب الزكوة وفيه ابحاث الاول في وجوبها ومحلها وفيه آيات الاولى ليس البر
ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب البر اسم للخير وكل فعل مرضي والخطاب لاهل الكتاب فانهم
اكثروا الخوض في امر القبلة حين حولت وادعى كل طائفة ان البر هو التوجه الى قبلته فرد الله تعالى وقال
ليس البر ما انتم عليه فانه منسوخ ولكن البر ما نبينه واتبعه المؤمنون واما عام لهم وللمؤمنين اي
ليس البر مقصوراً على امر القبلة او ليس البر العظيم الذي يحسن ان تذهلوا بشانه عن غيره امرها
ولكن البر من آمن بالله اي البر الذي يجب الاهتمام بشانه بر من آمن على حذف المضاف ويجوز ان
يراد من البر البار او ذا البر او يكون الحمل على المبالغة كقولها وانما هي اقبال وادبار والايمان بالله يعني
التصديق به وبجميع صفاته من العلم والارادة والكراهة والقدرة والسمع والبصر قال في ك ويدخل
فيه جميع ما لا يتم معرفته الا به كمعرفة حدوث العالم واثبات المحدث وصفاته الواجبة والجائزة وما
يستحيل عليه ومعرفة عدله وحكمته على ما هو مفصل في الكلام واليوم الآخر يعني القيمة ويدخل فيه
التصديق بالبعث والحساب والثواب والعقاب وتطاير الكتب والجنة والنار وجميع الامور الواقعة فيه
والملئكة اي صدق بانهم عباد الله المكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون والكتاب اراد
به الجنس اي صدق بالكتب المنزلة من عند الله على انبيائه ويجوز ان يراد به القرآن والنبيين اي
الانبياء كلهم بانهم معصومون مطهرون فيما ادوه الى الخلق صادقون وآتى المال على حبه
عطف على آمن اي من اعطى المال على حبه تعالى خالصاً لوجهه لا يريد به جزاء ولا شكوراً ويجوز ان
يرجع الضمير الى المال ويؤيده قوله صلعم لما سئل اي الصدقة افضل ان تؤتيه وانت صحيح شحيح تامل
العيش وتخشى الفقر وان يرجع الى الايتاء المدلول عليه بالفعل والجار والمجرور في موضع الحال
ذوي القربى قرابة المعطي ويؤيده ما ورد في الحديث على دفع الصدقة اليهم وصلتهم بها قال
لما سئل عن افضل الصدقة جهد المقل على ذي الرحم الكاشح وقوله صلعم لا صدقة وذو رحم محتاج
ويجوز ان يراد بها قرابة الرسول صلعم لقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجراً الا المودة في القربى وهو المروي

كتاب الزكوة

عن الصادقين عم ورجح بعضهم الاول لكون المراد بيان مصارف الزكوة في الظاهر وح فيقيد اطلاق قوم
بالمحتاج منهم كما فعله ي وصاحب ك وغيرهما من المفسرين وكذا يقيد بغير واجبي النفقة عليهم
واليتامى جمع يتيم وهو من لا اب له فهو معطوف على القربى وح فيعطى المال من يكفلهم ويكون
وليهم اذ لا يصح دفع المال الى من لا يعقل ويحتمل عطفه على ذوي القربى فيعطى المال لهم انفسهم
كذا في ك لكن على الثاني ينبغي تقييده بدفع ما هو من لوازمهم كالاكل واللبس ونحوه لا المال
نفسه هذا في الحقوق الواجبة ولو حملنا الكلام على ما يعم الصدقة المندوبة امكن القول بجواز
دفعها الى اليتيم سيما المميز والمساكين جمع مسكين وهو من الخلو والحاجة واصله دائم السكون
كالمسكير لدائم السكر والمراد به شرعاً من لا يملك قوت السنة له ولعياله فعلاً او قوة وابن السبيل
المسافر المنقطع به لحاجته في السفر سمي به لملازمته السبيل يعني الطريق كما سمي اللص القاطع للطريق
ابن الطريق وقيل المراد به الضيف لان السبيل ترعفه اي تقدمه والسائلين المستطعمين الطالبين
للصدقة فهو اخص من المساكين اذ ليس كل مسكين يسال وفي الحديث للسائل حق وان جاء على
ظهر فرسه وفي الرقاب اي في تخليصها بمعاونة المكاتبين حتى يفكوا رقابهم وقيل في ابتياع الرقاب
واعتاقها بان يشتري العبيد والاماء ويعتق مط وقيل في فك الاسارى والآية محتملة للجميع فالاولى
حملها على ذلك واقام الصلوة المفروضة اداها لوقتها وحدودها المعينة وآتى الزكوة يحتمل
ان يكون المراد منه ومن سابقه الزكوة المفروضة لا ان في السابق بيان مصارفها وهنا امر باداتها
والحث عليها ويحتمل ان يراد بالسابق غير الزكوة الواجبة من الحقوق كما قيل انها محمولة على حقوق
في مال الانسان غير الزكوة مما هو بسبب وجوب كالانفاق على من تجب نفقته وعلى من يجب عليه سد رمقه اذا
خاف عليه التلف وعلى ما يلزمه من النذور والكفارات او تطوع ويدخل فيها ما يخرجه الانسان
على وجه التطوع والقربة الى الله تع لان ذلك كله من البر ونقله في التبيان عن الشعبي وغيره قالوا
ولا يجوز حمله على الزكوة المفروضة لانه عطف عليه الزكوة وانما خص هؤلاء لان الغالب لا يوجد
الاضطرار الا فيهم والموفون بعهدهم اذا عاهدوا عطف على من آمن ولا يبعد ان يراد بالعهد
ما يعم العهد والنذر واليمين التي بينهم وبين الله تعالى والعقود بينهم وبين الناس اذ كلاهما يلزم
الوفاء به والصابرين في البأساء الفقر والشدة والضراء الوجع والعلة وانتصابه على المدح
وانما لم يعطفه على سابقه لكون الصبر افضل من ساير الاعمال فاخرج منصوباً على الاختصاص و
المدح اظهاراً لفضيلته في الشدايد ولا يرد ان وجود الواو في المنصوب على المدح غير مناسب

نظر الى الاية في الاصل صفة وتوسط الواو فيها غير معلوم لان العطف بالواو في الصفات كثير في كلامهم
على ان النصب على المدح مع وجود الواو قد ورد في كلام العرب قال الشاعر الى الملك القرم وابن الهمام
وليث الكتيبة في المزدحم وذا الرأي حين تغم الامور بذات الصليل وذات اللجم فنصب ذا الرأي على
المدح وامثاله في كلامهم كثير ويحتمل ان يكون الصابرين مجرورا بتقدير وبرب الصابرين عطفا على
من امن كانه قيل وكم من الموفون واعرب ايضا الا ان المضاف محذوف من الموفون واعرب ايضا والية وفي الثاني
اقيم على حاله كما قالوه في قوله والله يريد الاخرة فيمن قرأ بجر الاخرة على ارادة عرض الاخرة وحين
البأس وقت مجاهدة العدو واولئك اشارة الى الموصوفين بما تقدم الذين صدقوا في الدين
واتباع الحق وطلب البر واولئك هم المتقون عن الكفر وسائر الرذائل والمتقون بفعل هذه الخصال
نار جهنم وما ذكرنا يظهر ان الاية لا دلالة فيها صريحة على وجوب الزكوة بل ولا على وجوب شيء من
المذكورات نعم فيها حث وتحريض على فعل الامور المذكورة ووجوهها يعلم من مواضع اخر ولعل
ذكرنا لها هنا وان كان الاحكام التي فيها تعلم من موضع اخر منا بعد لما تقدم منا في الذكر
واثنائها على الخصال الحسان حتى قال انها جامعة لمكارم الاخلاق الانسانية باسرها دالة عليها صريحا
او ضمنا فانها لكثرتها وتشعبها منحصرة في ثلثة اشياء صحة الاعتقاد وحسن المعاشرة وتهذيب
الاخلاق وفي الاشياء الاول بقوله من امن الى قوله والنبيين وفي الثاني بقوله واتى المال وفي القرابة
وفي الثالث بقوله واقام الصلوة الى اخرها ولذلك وصف المتصف بها بالصدق ونظر الى ايمانه
واعتقاده والتقوى باعتبار معاشرته للخلق ومعاملته مع الحق جل جلاله وتهذيب افعاله ونفسه
واليه اشار بقوله من عمل بهذه الاية فقد استكمل الايمان لكن لا يخفى ان العمل بها انما يتيسر لاصحاب
النفوس القدسية ومن يحذو حذوهم وفي استدلال الصحابة بهذه الاية على ان المعنى بها امير المؤمنين
لا شك فيه لان الاتيان بالكل جامعا لهذه الخصال فهو مرادها قطعا ولا قطع على كون غيره جامعا
لها وهذا قال الزجاج والفراء انها مخصوصة بالانبياء والمعصومين لا يجدون الانبياء كلهم يوفون بها
بكليتها على حد الواجب فيها الا الانبياء عم وولاية عم وقد يستدل بها على عدم اعتبار الاعمال
الصالحة في اهل الايمان بل في كماله كما هو اختيار الاكثر اللهم اجعلنا ممن اتصل بك وانقطع عما
سواك وجعل افعاله مقصورة على ابتغاء وجهك وقصد رضاك الثانية ويل للمشركين
اي من جهالتهم واستخفافهم باحكام الله تعم وهي كلمة تستعمل في العذاب والهلاك كالويح والويس
الذين لا يؤتون الزكوة التي اوجبها الله على عباده لتخلصهم وعدم اشفاقهم على الخلق وذلك

من اعظم الرذائل الموجبة لعذابهم وقيل معناه لا يطهرون انفسهم من الشرك بقولهم لا اله الا
الله فانها زكوة الانفس وهو بعيد والظاهر الاول وهم بالاخرة هم كافرون حال عنهم
مشعرة بان امتناعهم عن الزكوة لاستغراقهم في طلب الدنيا وانكارهم للاخرة وفيها دلالة
واضحة على وجوب الزكوة على الكفار لانه يفهم منه ان للموصوف بعدم ايتاء الزكوة دخلا في ثبوت
الويل لهم ويلزم من وجوبها عليهم كونهم مخاطبين بالفروع لعدم القول بالفرق ولكن انعقد
الاجماع على انها لا تصح منهم لا بعد الاسلام ودل عليه ايضا قوله تعم وما منعهم ان تقبل
منهم نفقاتهم الا انهم كفروا بالله وبرسوله فقول بعض الاصحاب بصحة عتق الكافر ووقفه لا يخ
من بعد لعدم النية المعتبرة المشتملة على القربة وكذا انعقد الاجماع على سقوطها عنهم بعد
الاسلام ودل عليه قوله تعم قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وصار روي عنه صلى الله عليه وآله الاسلام
يجب ما قبله وفائدة ايجابها عليه حال الكفر انه لو مات كذلك كان معاقبا على تركها لخصوصها
كما يعاقب على ترك الايمان اما الاستدلال بالاية على ان مستحل ترك الزكاة كافر ففيه خفاء وان كان
ذلك معلوما من خارج وقد يكون في الاية اشعار به فتامل والذين يكنزون الذهب
والفضة الكنز هو المال المدخور تحت الارض والعل المراد هنا حفظهما وعدم اخراج الزكوة
الواجبة منهما كما دل عليه قوله تعم ولا ينفقونها في سبيل الله لانهم لو اخرجوا زكاتها لم يكنزوا
ما بقي لو يكونوا ملومين بل خلاف والمعنى بالاية اما اكثر من الاحبار والرهبان المحكي عنهم سابقا
فيكون مبالغة في وصفهم بالحرص على المال والظن بهما واما المسلمون ويكون ذكرهم مع المرتشين
من اهل الكتاب للتغليظ والاولى ان يحمل على العموم كما قاله الشيخ في ان لعموم اللفظ فيعمل عليه وضمير
ينفقونها اما ان يعود الى الكنوز والاموال المدلول عليها واما ان يعود الى الفضة وحدها
واكتفى بها عن الاخر للايجاز وظهور تساوي حكمهما او اولويته في الذهب فبشرهم بعذاب اليم
اصل البشر ما يظهر في بشرة الوجه من فرح او غم الا انه كثر استعماله في الفرح واريد به التهكم بهم وما
يلحقهم من العذاب يوم يحمى عليها في نار جهنم متعلق بما تقدره كانه بيان للعذاب الاليم
اللاحق بهم اي يوم توقد النار ذات حمى شديد عليها واصله يحمى النار فجعل الاحماء للنار مبالغة
ثم غير الكلام بجعله للنار واسناد الفعل الى الجار والمجرور تنبيها على المقصود فانتقل الفعل
من صيغة التانيث لصيغة التذكير والضمير اما للكنوز او الفضة كما عرفت فتكوى بها جباههم
وجنوبهم وظهورهم تخصيص المواضع الثلثة مع ان الكي شامل لجميع ابدانهم اما لان جمعهم

واما كاكهم كان لطلب الغنى والشبع بالمطاعم الشهية والملابس البهية اى لهذه الثلثة واما لان صاحب
المال اذا راى الفقير قبض وجهه ونزوى وابن عينيه وطوى عنه كشحه وولاه ظهره فلا عار ان يحصل
بها واما لان المراد بالجباه هنا الاعضاء المقادم التى تحتوفها المواجهه وبالجنوب اليمين والشمال
وبالظهور الاعضاء المتاخرة فتكون كناية عن جميع البدن وانما لانها اشرف الاعضاء الظاهرة لاشتمالها
على الاعضاء الرئيسية التى هى الدماغ والقلب والكبد هذا ما كنزتم اى يقال لهم حال الكى او بعد هذا
جزآ ما ادخروه لانفسكم لنفقتها ولم تؤدوا حق الله منها وكان فى الواقع غير مضر لهم بل نفعهم
فذوقوا ما كنتم تكنزون اى وباله او فذوقوا العذاب بسبب كنزكم ومنعكم حق الله وحذف
للظهور وظاهر الاية تحريم الكنز وترتب الوعيد عليه وهو محمول على الكنز بدون انفاق الواجب
واخراجه كما اشرنا اليه وقوله ضمن ترك صفرآء او بيضآء كوزها ونحوه محمول على ما اذا لم يؤد
الحق الواجب ولا حاجة الى ما ذكره بعضهم من ان الاية دلت على تحريم الكنز وعدم الانفاق لكن نسخ
ذلك باية الزكوة لان النسخ خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لموجب قوى ولا منافاة بما بين تحريم
الكنز ووجوب الزكوة بل الظاهر ان التحريم لترك الواجب ومن ثم لم يتعرض اكثر المفسرين لكونها منسوخة
وعلى هذا فيكون فيها اشارة الى وجوب الزكوة فى النقدين ويكون بيان القدر الواجب المخرج وقدر
النصاب معلومآ من دليل اخر خارج عنها كالاخبار والاجماع الرابعة وفى اموالهم حق معلوم اى محل
ان يراد به الزكوة المفروضة فانها معلومة بتعيين الشارع وتبيينه من كل جنس قدرا معينا
وان يراد به الصدقات المندوبة التى وضعوها على انفسهم تقربا الى الله تعم واشفاقا على الناس
للسائل وهو المستجدى الذى يطلب والمحروم وهو المتعفف الذى يظن بذلك غنيا فيحرم من
الاعطاء والاية مسوقة لمدحهم على ذلك فان اريد الزكوة كان المدح باعتبار الكسب والاخراج وعلى
الثانى يكون فيها ترغيب وحث لصاحب المال على ان يجعل فى ماله شيئا للمذكورين ولو بالوصية وغيرها
خصوصا اذا كان دائما مستمرا ويؤيده ما رواه الكلينى عن القسم بن عبد الرحمن قال سمعت ابا جعفر
يقول اتى رجلا اعرابى الى على بن الحسين ع فقال له اخبرنى عن قول الله تعم وفى اموالهم حق معلوم للسائل
والمحروم ما هذا الحق المعلوم فقال له على بن الحسين ع الحق المعلوم الذى تخرجه من مالك ليس من
الزكوة ولا من الصدقة المفروضتين قلت فما هو قال هو الشئ الذى تخرجه الرجل من ماله ان شاء
اكثر وان شاء اقل على قدر ما يملك فقال له الرجل فما يصنع به قال يصل به رحما ويقوى به ضعيفا
ويحمل به كلا او يصل به الحالة فى الدا ولى لنباية تقوية الحديث ونحوها رواية ابى بصير قال كنت عند ابى

عبد الله ع ومعنا بعض اصحابنا فذكروا الزكوة فقال ابو عبد الله ع ان الزكوة ليس تحمد بها
صاحبها وانما هو شئ ظاهر حقن بها دمه وان عليكم فى اموالكم غير الزكوة اما تسمع قول الله
والذين فى اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم قلت فما ذا الحق المعلوم قال هو والله الشئ
الذى يعمل الرجل فى ماله يعطيه فى اليوم او فى الجمعة او فى الشهر قل او كثر غير انه يدوم عليه وعلى
هذا فاستدلال بعضهم بها على وجوب زكوة التجارة بعيد لعدم الدلالة البحث الثانى
فى قبض الزكوة واعطائها المستحق وفيه ايات الاولى خذ من اموالهم صدقة الضمير يرجع الى الذين
تابوا واطلقوا على ما دلت عليه الاية السابقة النازلة فى حقهم وهم المتخلفون عن رسول الله
فى غزوة تبوك قيل هم ثلثة وقيل عشرة ربط سبعة منهم انفسهم الى سوارى المسجد لما بلغهم
ما نزل فى المتخلفين فايقنوا بالهلاك فقدم رسول الله ص فدخل المسجد فصلى ركعتين فمال
عنهم فذكروا انهم اقسموا لا يحلوا انفسهم حتى يحلهم رسول الله ص فقال صدقا انا اقسم ان لا احلهم
حتى اومر فيهم فنزل الاية المتقدمة على هذه فاطلقهم وعذرهم فقالوا يا رسول الله هذه اموالنا
التى خلفتنا لك فتصدق بها وطهرنا فقال ص ما امرت ان اخذ من اموالكم شيئا فنزلت الاية فاخذ
النبى بعضا من اموالهم وترك الباقى وقد اختلف فى الصدقة المامور باخذها فقيل المراد
بها الصدقة المفروضة بل هى على سبيل الكفارة للذنوب التى اصابوها بسبب تخلفهم عن الرسول ص
وقيل اراد بها الزكوة المفروضة ونقله فى زبر اكثر المفسرين ثم قال وهو الظاهر لان الحمل على
الخصوص بغير دليل لا وجه له فيكون امرا بان ياخذ من المالكين المتصفين من الاموال المختلفة الزكوة
من كل مال خصوص مع اجتماع الشرائط المعتبرة فيه على ما دلت عليه وجوب الاخذ وانعقد
عليه الاجماع واستدل بعض اصحابنا بظاهر الامر على وجوب دفع الزكوة للنبى صلى الله عليه واله
او الامام صلوات الله عليه والاية خالية عن الدلالة على ذلك فان اقصى ما تقتضى دلت عليه وجوب الاخذ
وبوجوب مع الدفع اما بدونه فلا ولو قيل ان وجوب الاخذ يستلزم وجوب الطلب فى الجملة لقلنا
نحن لا ننازع فى وجوب الدفع مع الطلب اما وجوب الحمل اليه ابتداء فالاية خالية عن الدلالة عليه والامر فى ذلك سهل
لان الامام ع ابصر بالحكم لكن الكلام فيما ذهب اليه بعضهم من قيام الفقيه الجامع لشرائط الافتاء مقامه
فى ذلك حيث اوجب الدفع اليه بظاهر الامر وهو بعيد والاستحباب اقوى لاصالة عدم الوجوب ولانه
امتثل الامر فى قوله واتوا الزكوة ونحوه وللروايات المستفيضة الدالة على جواز تولى المالك لذلك
بنفسه او وكيله ووجه الاستحباب انه ابصر بمواقعها واعرف بمواضعها ولما فى ذلك من ازالة التهمة عن المالك

واقطعوا

وما يتعلق بذلك

فى ثبوت المدعى لهم بذلك خفا
فان كان مسلما كذلك بكل كافر
وان قلنا انه مخاطب بالفروع
الا انه اذا اسلم سقط وكان

عليه الاجماع وانعقد عليه الاجماع
واستدل بعض اصحابنا بظاهر الامر على

منع الخوارج وتفضيل بعض المتحققين بمجرد الميل هذا وقد يستدل بها على وجوب الاخذ من سائر اموال المسلمين الامام اخرجه الدليل على ما يعلم تفصيله في محله تطهرهم عن الذنوب اللاحقة لهم او عن حب المال المؤدي بهم الى مثله وارتفاعه على انه صفة الصدقة او على الاستيناف ومن قرأ مجزوما جعله جواب الامر وتزكيهم بها وتنمي بها حسناتهم وترفعهم الى منازل المخلصين وهو على الخطاب للنبي ﷺ ويجوز في الاول الخطاب ايضا وصل عليهم اي ادع لهم ان صلوتك سكن لهم اي دعواتك مما تسكن اليه نفوسهم وتطمئن بها قلوبهم او رحمة لهم والجمع لتعدد المدعو لهم ومن قرأ على الوحدة اراد به الجنس الواقع على القليل والكثير وقد اختلف في الدعاء لهم هل هو على الوجوب او على الاستحباب الاكثر على الاول نظرا الى ظاهر الامر وهل الحكم جار في الفقير ايضا اذا حملت الزكوة اليه قيل نعم لكونه نائبا عن الامام وقيل لا نظرا الى ظاهر الامر فانه مخصوص به ﷺ قيل انه لا يجب عليه مطلقا نظرا الى انها وردت في جماعة مخصوصين بمن على ما تقدم وفيه نظر فان الكثير الاحكام متعدية الى غيره مع كون الخطاب خاصا به ومن ثم احتاج الاختصاص به وعدم مشاركة الغير له الى دليل يقتضيه والاحكم على العموم ووروده في جماعة معينة لا يوجب قصر الحكم عليهم فان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقد روي عنه ﷺ انه قال اللهم صل على آل ابي اوفى فلما اتاه بصدقته ومقتضى الامر جواز الصلوة على احاد المسلمين وقد دل على ذلك غيرها من الايات الكثيرة فمنع حتى وصاحب الكشاف الصلوة على غير النبي ﷺ لكونها شعارا له لا وجه له مع ان الله والرسول كانا عالمين بذلك فقد ذهبا اليها فهما المانع في الحقيقة رد على الله والرسول في التجويز على انها انما صارت شعارا لمعهوم ذلك في غير النبي ﷺ والا فهي ليست شعارا له وحده ومن ثم لم يذكر الا معه في الصلوة وايضا كونها شعارا له لا ينافي جوازها لغيره وقد سلف جانب من الكلام وقد يستدل بقوله امر اموالهم على ان الزكوة تجب في العين كما ذهب اليه اصحابنا لا في الذمة كما هو قول بعض العامة لدلالته من التبعيضية على ما قلناه وينزع على الخلاف ما لو باع النصاب بعد وجوب الزكوة فيه فانه ينفذ في قدر نصيبه قولا واحدا وهل يبطل في نصيب الفقراء ام يبقى موقوفا فان قلنا بوجوبها في الذمة صح والا بطل وان قلنا بوجوبها في العين لم يصح على الوجوب في العين يحتمل كونه بطريق الشركة او بطريق تعلق ارش الجناية برقبة الجاني وتعلق الدين بالرهن والجوان الا يغير ظاهرة في وجوبها في العين انما ذلك لو دل على اخذ الصدقة عن كل نصاب منه مخصوصة وليس فليس وبتقدير الاجماع على ان ما اخرج من مال اخرج القيمة مقامه سواء كان ما وجبت فيه فضة او احدى الغلات نعم اختلفوا في الحيوان فالشيخ والاكثر على جواز اخراج القيمة فيه ومنع الشيخ

المفيد من اخراج القيمة في الحيوان وهو بعيد فان المقصد من الزكوة نفع الفقراء وذلك متساو فيه بالنسبة الى العين والقيمة وهذا ارجح للتعلق في الذمة كما قاله بعض علمائنا وتمام تحقيقه يعلم من الفروع والله سميع عليم يسمع دعاءك لهم ويعلم ما يكون منهم في الصدقة قبل انه لما سأل النبي ﷺ ان ياخذ من مالهم ما يكون كفارة لذنوبهم فامتنع النبي ﷺ والامر من ذلك حتى يوذن له فيه ثم اذن له كما سبق بين تعالى انه ليس الى النبي ﷺ قبول توبتكم وان ذلك الى الله تعالى فقال الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده استفهام يراد به التنبيه على ما يجب ان يعلم الخاطب فانه اذا رجع الى نفسه وفكر فيما نبه عليه علم وجوبه وانما وجب ان يعلم ان الله يقبل التوبة لانه اذا علم كان ذلك سببا داعيا له الى فعل التوبة والتمسك بها والمسارعة اليها وما هذا وصفه يجب العلم به ليحصل به الفوز بالثواب والخلاص من العقاب ويأخذ الصدقات اي يقبلها او يامر من يأخذها الجزاء عليها قال الجبائي جعل الله اخذ الرسول والمومنين الصدقات اخذا من الله على وجه التشبيه والمجاز من حيث كان باموره وقد ورد عنه ﷺ ان الصدقة تقع في يد الله قبل ان تصل الى يد السائل والمراد بذلك انها تنزل هذا التنزيل ترغيبا للعباد في فعلها وذلك يرجع الى تضمن الجزاء عليها وان الله هو التواب الرحيم عطف على مدخول العلم والذي سهل ذلك ان العلم قد يتعلق وقد مر تفسيره مثله الثانية يا ايها الذين امنوا قد مر وجه تخصيصهم بالخطاب انفقوا من طيبات ما كسبتم اي من حلال ما ومن جيده وخياره فان الصدقة بالمحبوب افضل الصدقات لقوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون ومن فيه تبعيضية لان الامر بالانفاق للبعض واحتمل بعضهم كونها ابتدائية وما مصدرية بتاويل المفعول اي مكسوباتكم ومما اخرجنا لكم من الارض معطوف على سابقه بحذف المضاف اي ومن طيبات ما اخرجنا من الحبوب والثمار والمعادن والكنوز ونحوها ثم انه تعالى اكد الامر بانفاق الطيب بقوله ولا تيمموا الخبيث منه ولا تقصدوا الردي والحرام من المال تنفقون حال مقدرة غرضا عن تيمموا اي لا تقصدوا الخبيث من المال حال كونكم مقدرين الانفاق منه ويجوز ان يتعلق منه به والضمير يرجع الى الخبيث فيكون حالا عنه ولستم باخذيه اي وحالكم انكم لا تاخذونه في حقوقكم لرداءته الا ان تغمضوا فيه الا وقت اغماضكم فيه وتسامحكم في اخذه او الا اغماضكم واغماض مجاز عن المسامحة من اغمض بصره اذا غمضه فكما انه اذا كانت العين مغمضة كانه لا يرى ما فيها بوجه فكذا الردي والمعيب كذلك اذا سومح وفي تقييده يقوى كون المراد بالخبيث الردي لان الاغماض لا يكون الا في الشيء الردي دون كما تقدم

ما هو حرام ويؤيده ايضا ما قيل انها نزلت في قوم كانوا يتصدقون بخشف التمر وشراره فنهوا
عنه وقريب منه روى ابو بصير عن ابى عبد الله ع قال كان رسول الله ص اذا امر بالفضل ان يزكى جئ
قوم بالوان من التمر وهو من ادنى التمر يؤذونه من زكوتهم يقال له الجعرور والمعافارة
قليلة اللحى عظيم النوى الحال قال وفي ذلك نزل ولا تيمموا الخبيث الآية وفي رواية اخرى عن
ابى بصير عن ابى عبد الله ع في قوله تعالى انفقوا من طيبات ما كسبتم كان القوم قد كسبوا مكاسب
سوء في الجاهلية فلما اسلموا اراد الله ان يخرجوها من اموالهم ليتصدقوا بها فاما الله عز وجل
الا ان يخرجوا من اطيب ما كسبوا وهو يعطى كون المراد بالخبيث الحرام وقد اختلف في المراد بالانفاق
هنا فقيل هو امر بالنفقة في الزكوة الواجبة وقيل هو الصدقة المتطوع بها لان المفروض من
الصدقة له مقدار من القيمة ان قصر كان دينا عليه الى ان يؤديه بتمامه واذا كان ماله المزكى
كله ردينا فلا يجوز ان يعطى منه فلا يتم الامر بالانفاق في الطيب على الاطلاق وقيل ان المراد به الانفاق
في سبيل الخير واعمال البر على العموم فيدخل فيه النفقة الواجبة والمتطوع بها وروايته ابى بصير
تؤيد الاول والمشهور بين الاصحاب المراد بها الاشارة الى وجوب الخمس من المذكورة والمراد
بالخرج من الارض ما يعم المعادن والكنوز ونحوها مما يجب فيه الخمس فكذا في المعطوف عليه كارباح
التجارات والصناعات والزراعات ويكون ذلك على الاجمال وبيانه مفصلا معلوما من دليل
خارج يدل عليه والخطاب هذه الايات مجملة في المراد والمستفاد منها وجوب الانفاق من الجيد
او الحلال دون الردى والحرام فينبغي التمسك بها في ذلك وجعل بيانه موكولا الى الدليل
الخارجي الثالث وآت ذا القربى حقه يحتمل ان يراد بذي القربى قرابة الرسول ص وهو الظاهر من
اخبار ناروى الكليني عن علي بن اسباط قال لما ورد ابو الحسن موسى ع على المهدي وساق
الحديث الى ان قال ان الله تعالى فتح على نبيه فدك وما والاها انزل الله عليه وآت ذا القربى حقه
ولم يدر رسول الله ص من هم فراجع في ذلك جبرائيل وراجع جبرائيل ربه فاوحى الله اليه ان ادفع
فدك الى فاطمة ع فدفعها اليها وقبلت ذلك الحديث وهو المروى عن الصادقين ع ويحتمل ان
يكون خطابا له ص ولغيره والمراد بالقربى قرابة الرجل فيكون امرا بصلة الرحم بالمال والنفس او
ان المراد نفقة الاقارب الواجبة على الرجل ويكون مقتضى الآية العموم الا ان الاجماع خصصها بالابوين
والاولاد ويظهر مما ذكرنا ان استدلال الحنفية بها على وجوب نفقة المحارم غير تام والمسكين وابن
السبيل لعل المراد بهما ما وصفهما من الزكوة او ما هو اعم من الواجب والمستحب ذلك اى اعطاء

الحقوق ومستحقيها خير للذين يريدون وجه الله فانه او جهته بمعنى انهم يقصدون بها وجهه
اياه خالصا او جهة التقرب الى الله لا جهة اخرى واولئك هم المفلحون الفائزون بثواب الله
يوم القيمة وما آتيتم من ربا زيادة محرمة في المعاملة ليربوا في اموال الناس ليزيد في اموالهم
فلا يربوا عند الله بل هو محض الاثم وما آتيتم من زكوة تريدون وجه الله تبتغون به وجهه
خالصا فاولئك هم المضعفون ذوو الاضعاف من الثواب فيكون المراد الربا المحرم ويظهر
قول بعض محو الله الربى ويربى الصدقات ويحتمل ان يراد بالربا في الآية الزيادة الغير المحرمة وهو
ان يعطى الرجل العطية او يهدى الهدية ليعوض اكثر منها وهب فليس له اجر ولا عليه وزر
ورواه الكليني في الحسن عن ابراهيم بن عمر اليماني عن ابى عبد الله ع قال الربا ربا ان ربا بوكل
وربا لا يوكل فاما الذي يوكل فهديتك الى الرجل تطلب منه الثواب افضل منها فذلك
الربا الذي يوكل وهو قول الله عز وجل وما آتيتم من ربا ليربوا في اموال الناس فلا يربو عند الله
واما الذي لا يوكل فهو الذي نهى الله عنه واوعد عليه بالنار الرابعة انما الصدقات للفقراء
والمساكين وقد اختلف في الفرق بينهما فقيل الفقير المتعفف المذكر لا يسأل الناس و
المسكين بخلافه منه وقيل ان الفقير هو ذو الزمانة من اهل الحاجة والمسكين من كان صحيحا
محتاجا وقيل هما بمعنى واحد لان ذكر بالصفتين لتاكيد امره ولا فائدة مهمة في تحقيق
البحث هنا بل اللازم ان يعلم ان المراد بهما من لا يملك قوت السنة له ولعياله الواجبي النفقة
ولو بالصنعة والكسب والعاملين عليها الساعين في تحصيلها وجمعها والمؤلفة قلوبهم
قوم من الكفار اشراف كان النبي ص يتالفهم على الاسلام ويستعين بهم على قتال غيرهم و
يعطيهم سهما من الزكوة وهل هو ثابت في جميع الاحوال او في وقت دون وقت قيل الثاني
وانه كان خاصا على عهد رسول الله ص وروى جابر عن ابى جعفر ع انه ثابت في كل عصر الا ان
من شرطه ان يكون هناك امام عادل يتالفهم على ذلك وفي موافقة الاصحاب
قولان فانه بهم جماعة ونفاهم اخرون وهم اربع فرق قوم لهم نضرة من المشركين اذا اعطى
المسلمون رغبت نصرتهم في الاسلام وقوم بنياتهم ضعيفة في الدين يرجى باعطائهم قوة نياتهم
وقوم بأطراف بلاد الاسلام اذا اعطوا منعوا الكفار من الدخول او رغبوهم في الاسلام
وقوم جاورا قوما تجب عليهم الزكوة اذا اعطوا منها جبوها منهم واغنوا عن عامل والحق
ان في دخول هؤلاء في قسم المؤلفة نظرا اذ يمكن رد ما عدا الاخير الى سبيل الله والاخير الى العاملة

وكيف كان فلا ثمرة في تحقيقه وفي الرقاب والمصرف في الرقاب بان يعاون المكاتب بشيء منها على اداء نجومه وكذا للعبيد اذا كانوا تحت الشدة والضر فانهم يشترون ابتداء ويعتقون وقال الشيخ في المبسوط انهم المكاتبون خاصة ولم يعتبر باقي العامة كون العبيد تحت الضر والشدة بل اطلقوا جواز شرائهم من مال الزكوة واعتاقهم وهو قول بعض علمائنا نظرا الى الظاهر من اطلاق الرقاب والاكثر على اشتراط الضر والشدة لان المملوك مع عدم ذلك غير محتاج الى العتق حاجة الفقراء والمساكين الى الزكوة ولا يرد المكاتب الذي يجوز الدفع اليه وان لم يكن في ضر لان الحاجة ماسة من جهة مولاه فلا حاجة الى اشتراطه ويؤيد ما رواه عمر بن ابي نصر في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال سالته عن الرجل يجتمع عندي من الزكوة الخمسمائة والستمائة يشتري بها نسمة يعتقها فقال اذن يظلم قوما اخرين حقوقهم ثم مكث طويلا ثم قال الا ان يكون عبدا مسلما في ضر فيشتريه ويعتقه هذا كله مع وجود المستحق اما مع عدمه فلا كلام في جواز ذلك وقد نقل عليه المحقق في المعتبر والعلامة في المنتهى الاجماع ويدل عليه ما رواه الشيخ عن عبيد بن زرارة قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل اخرج زكوة ماله الف درهم فلم يجد لها موضعا يدفع ذلك اليه فظن ان المملوك يباع فاشتراه بتلك الالف درهم التي اخرجها من زكوته فاعتقه هل يجزيه ذلك قال نعم لا باس بذلك الحديث ولو دفع من سهم الرقاب الى من وجبت عليه كفارة ليشتري بها رقبة ويعتقها في كفارته المرتبة والمخيرة مع العجز جاز عند بعض علمائنا لاطلاق الاية وما رواه علي بن ابراهيم في تفسيره عن العالم ع قال في قول الله في الرقاب قال ربما يكون الكفارات في قتل الخطا وفي الظهار وفي الايمان وفي قتل الصيد في الحرم فليس عندهم ما يكفرون به وهم مؤمنون فجعل الله لهم سهما في الصدقات فيكفر عنهم ولا يخفى ان مقتضاها جواز اخراج الكفارة من الزكوة وان لم يكن عتقا لاطلاقها في الكفارة الا انها غير واضحة الصحة اذ الظاهر ان علي بن ابراهيم ارسلها عنه ع ومن ثم قال الشيخ لا حظ عندي ان يعطى من ثمن الرقبة لفقير من سهم الفقراء فيشتري هو ويعتق عن نفسه وجوز المحقق في المعتبر اعطاءها من سهم الغارمين ايضا لان القصد بذلك براءة ذمة المكفر مما في عهدته والغارمين وهم الذين ركبتهم الديون في غير معصية ولا اسراف فيقضى عنهم ديونهم ولو كان دينهم في معصية لم يصرف اليه من سهم الغارمين عندنا خلافا لجمع منا في القضاء عنه من الاغراب بالمعصية وهو قبيح ويؤيد من الاخبار ما روي عن الرضا ع انه قال يقضى ما على من سهم الغارمين اذا كان انفقه في طاعة الله عز وجل فان كان انفقه في معصية الله فلا شيء له على الامام ولو تاب عن

المعصية فظاهر بعض علمائنا جواز الدفع اليه من سهم الغارمين واستبعد الشهيد في البيان نظرا الى ان الدين اذا كان في معصية لم تقض وله الاية لعدم صدق الغارم فيها عليه مع منافاته من الاغراء المذكور وفيه ان الاية لا تقتضي وله من حيث انه في معصية بل من حيث انه ثابت والاغراء ممنوع هذا اذا دفع اليه من سهم الغارمين اما لو دفع اليه من سهم الفقراء فلا ريب في جوازه مع التوبة اذا شرطنا العدالة والا لم يتوقف جواز الدفع على ذلك لصدق الفقر وعدم معارضة الفسق للدفع ولو جهل حال دينه فيما انفقه من طاعة او معصية فالمروي عن الرضا ع مرسلا انه لا يعطى وهو ظاهر الشيخ في النهاية واجتزا في المختلف بذلك وبان شرط الانفاق في الطاعة ومع الجهل ينتفي المشروط وفيه نظر لضعف المروي به والاصل في تصرفات المسلم الصحة وعدم العصيان ولان تتبع صرف الاموال عسر فلا يكون دفع الزكوة موقوفا على اعتباره ولان الطاعة والمعصية من الامور الخفية فكفى فيها الظاهر ومن هنا ذهب ابن ادريس وجماعة الى جواز اعطائه من هذا السهم وهو غير بعيد وفي سبيل الله والصرف فيه ولا خلاف في دخول الجهاد فيه وخصه الشيخ في النهاية والاكثر على ان المراد به القرب كلها فكعونة الحاج وقضاء الدين عن الحي والميت وعمارة المساجد وبناء القناطر والمصانع ونحوها لان سبيل الله الطريق اليه والمراد هنا ما يكون طريقا الى مرضاته وثوابه لاستحالة التعيين عليه فاذن يدخل جميع ما يكون وصلة الى الثواب من افعال الخير ويؤيده ما رواه علي بن ابراهيم في تفسيره عن العالم ع قال وفي سبيل الله قوم يخرجون الى الجهاد وليس عندهم ما ينفقون وقوم مؤمنون ليس لهم ما يحجون به او في جميع سبل الخير فعلى الامام ان يعطيهم من مال الصدقات حتى يقووا على الحج والجهاد واحتج الشيخ بان اطلاق السبيل ينصرف الى الجهاد فيحمل عليه قضية للدلالة الحقيقة والجواب ان انصرافه اليه من حيث انه فرد من السبيل مسلم ومن حيث انه هو المراد ممنوع كيف وسبيل الله الطريق اليه على ما عرفت وحيث ان الجهاد داخل فيه اما انه هو المراد او في ضمن سبيل الله فعمومه يقتضي دخول الغزاة وان كانوا من جند الديوان ولهم سهم في الفيء ومنع الشافعي من اعطائهم والشيخ في المبسوط تردد بين المنع والاعطاء والوجه الاعطاء عملا بعموم اللفظ كما هو قول الاكثر الا اصحاب وابن السبيل وهو المنقطع في غير بلده وان كان غنيا في بلد سمي به لملازمته السبيل بمعنى الطريق كما سمي اللص القاطع للطريق ابن الطريق ويدخل فيه الضيف وهذا التفسير مما اختاره الشيخ واكثر اصحابنا وتابعهم فيه بلال

وابو حنيفة وقال الشافعي ابن السبيل المجتاز والمنشئ السفر ايضا وهو قول ابن الجنيد من اصحابنا
والاظهر الاول لان المتبادر من ابن السبيل من كان ملازما له وكونه فيه وظاهر ان ذلك
لا يتحقق في المنشئ للسفر ويؤيد ما ذكره علي بن ابرهيم في تفسيره عن العالم ع قال ابن السبيل
ابناء الطريق الذين يكونون في الاسفار في طاعة الله فيقطع عليهم ويذهب بالهم فعلى الامام
ان يردهم الى اوطانهم من مال الصدقات احتج الخصم بانه سمي ابن السبيل لانه يريد الطريق
ولانه يريد انشاء سفر في غير معصية فجاز ان يعطى من سهم ابن السبيل لانه يريد الطريق كما
لو نوى اقامة مدة ينقطع بها اسفره ثم اراد الخروج فانه يدفع اليه من الصدقات اجماعا مع
كونه منشئا للسفر والجواب عن الاول ان التسمية مجاز باعتبار ما يؤول اليه واللفظ عند الاطلاق
وعن الثاني ان ما يتصرف الى الحقيقة وعن الثالث بان انقطاع السفر فيما ذكرتموه من الصورة
حكم شرعي لا عرفي ولا لغوي اذ لا يسمى الخارج من غير بلده بعد مقام خمسة عشر يوما او عشرة
ايام على اختلاف المذهبين انه منشئ للسفر لغة ولا عرفا وح فيكون مثله داخلا في الآية لكونه
ملازما للسفر لا لكونه منشئا له والغرض من هذا الكلام ان المنشئ للسفر لا يعطى من سهم ابن السبيل
نعم يعطى من سهم الفقراء ان كان فقيرا فريضة من الله نصب على المصدرية اي فرض الله ذلك
فريضة وهو دال على الوجوب وقرئ بالرفع على تلك فريضة والله عليم حكيم يضع الاشياء
في مواضعها والظاهر من الآية ان المذكورين مصرفها وانهم لا تخرج منهم الى غيرهم وهو
الصحيح ما قبلها اعني قوله تعم ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا واذا هم يسخطون
عن طعن المنافقين ولمزهم بانهم اذا لم يعطوا من الصدقات يسخطوا واذا اعطوا رضوا فاقتضى
الحال الرد عليهم ببيان من يجب صرف الصدقات اليه قطعا لاطماعهم ودفعا لما زعموا ان
المعطين مختارين في الاعطاء والمنع فكانه قال تعم الصدقات لهؤلاء المذكورين لا لغيرهم كما
تقول الخلافة لقريش وعلى هذا فلا يجب بسطها على الاصناف بل يجوز تخصيص الصنف الواحد
بها وعلى هذا عملنا اذا جمع وهو قول اكثر العامة وذهب العامة الشافعي واتباعه الى وجوب البسط
على الاصناف السبعة نظرا الى ظاهر اللام الدالة على الملك بمعنى انها ملك لهؤلاء المذكورين
ومقتضى ذلك اشتراكها بينهم وعدم جواز صرفها في صنف واحد منهم ووجوب بسطها
على جميعهم بل وجوب التسوية بينهم وعدم اعطاء بعضهم بغير اذن الباقين وعدم جواز
اعطاء العوض بل العين ونحو ذلك من لوازم الملكية قضية للاشتراك وفيه نظر فان الظاهر

من اللام الاختصاص في الجملة اي الربط والتعلق الذي هو اعم من الملكية فلا يدل على الملكية
بوجه مع ان الاصل عدمها فلا يصار اليها وقد دل على ما ذهبنا اليه اخبار روى عبد الكريم
بن عتبة الهاشمي في الحسن عن الصادق ع قال كان رسول الله ص يقسم صدقة اهل البوادي في اهل البوادي
واهل الحضر في اهل الحضر ولا يقسمها بينهم بالتسوية وانما يقسمها بينهم على قدر ما يحضره منهم
وما يرى وليس في ذلك شيء موقت ونحوها من الاخبار وروى الجمهور عن النبي ص انه قال
لمعاذ ان اعلمهم عليهم صدقة توخذ من اغنيائهم فتؤدى في فقرائهم فاخبر ص ان الزكوة باسرها
الى صنف واحد هم الفقراء ولم يذكر سواهم وامره لمسلم بن صخر بصدقة قومه وجاء ص مال من
اليمن فجعله في صنف آخر هم المؤلفة ونحو ذلك مما يدل على ما قلناه ولا به وان كانت عامة في الاصناف
المذكورة الا انها مخصوصة بالاسلام فيما عدا المؤلفة بل الايمان عند اصحابنا اجمع لورود
الاخبار بان محلها ليس الا المؤمن حتى ان المخالف لو دفعها الى مثله وجب عليه اعادتها بعد
الاستبصار وان لم يجب عليه اعادة غيرها من العبادات التي اوقعها على وجهها بحسب معتقده
والفرق ان الزكوة دين وقد دفعه الى غير مستحقه بخلاف العبادات فانها حق الله تعم وقد
اسقطها عنه تفضلا ورحمة كما اسقط عن الكافر بعد الاسلام لكن الفرق بينه وبين الكافر
انه اذا ترك العبادة او فعلها على غير وجهها بحسب معتقده قضاها لانه اقدم على المعصية
والمخالف بذلك لله تعم بعد التزامه احكام الاسلام ولا كذا الكافر لعدم الالتزام فلا
مخالفة وكذا يقيد اطلاق الآية بما مر فلا يجوز اعطاؤه من الزكوة اذا كان الدافع من غيرهم
باجماع علمائنا وفي الاخبار دلالة عليه نعم لو كان الدافع هاشميا ايضا جاز اعطاؤه ولو ان
خالفه في النسب او كان المدفوع اليه مضطرا او تعذر كفايته من الخمس فيجوز الدفع اليه منها
على قدر الكفاية وكذا يخص العموم بواجب النفقة كالزوجة والآباء والاولاد فلا يجوز اعطاؤهم من
سهم الفقراء والمساكين ولو اتصف بغيرهما من اوصاف الاستحقاق كالعمالة والغارمية وابن السبيل
ونحوها جاز اعطاؤه من ذلك فيدفع اليه ما يوفي دينه والزايد عن نفقة الحضر والضابط
ان واجب النفقة انما يمنع من قوت نفسه مستقرا في وطنه اي من حيث هو لا غيره اما اعتبار العدالة
في المستحق فقد ذهب جماعة نظرا الى ان الدفع معونة والادلة قاءمة على المنع من معونة الفاسق
وما رواه داود الصرمي قال سالت عن شارب الخمر يعطى من الزكوة شيئا قال لا ولا قائل بالفرق
وفيه ادعى المرتضى الاجماع على اعتبار العدالة في المستحق وقيل ان المعتبر تجنب الكبائر ودون غيرها

من الذنوب وان اوجبت فسقا لان النص ورد على منع شارب الخمر وهو من الكبائر ولم يدل على منع
الفاسق مطلقا والخمر غيره من الكبائر المساواة وهذا دليل من اعتبر في الاستحقاق مجانبة
الكبائر فقط كما هو اختيار جماعة من علمائنا وفيه نظر فان معونة الفاسق من حيث الفسق ممنوعة
لا من حيث كونه محتاجا ولا نسلم المنع على ذلك التقدير على ان تقليل التخصيص في الاول اولى
اذ هو خلاف الاصل وبرواية داود ضعيفة مع كونها مقطوعة ويقال على الدليل الثاني ان المساواة
ممنوعة والقياس يسقط بالصغائر ان اصر عليها الحقت بالكبائر والا لاوجب الفسوق والمروءة غير
معتبر هنا على ما صرح به جماعة فلزم من اشتراط اجتناب الكبائر اشتراط العدالة ولا دليل على
اشتراطها والاجماع الذي ادعاه المرتضى ممنوع على انه الواعتبر يلزم منع الطفل لتعذرها
فيه وتعذر الشرط غير كاف في سقوطه وخروجه بالاجماع موضع تامل وكيف كان فلا شك ان
اعتبار العدالة اولى ان امكن تخلصا من الخلاف ولان العدل اشرف من الفاسق واولى بالمعونة
نعم الظاهر اعتبارها في العامل ليحصل الوثوق بخبره وقد ادعى الشهيد على ذلك الاجماع الخامسة
إن تبدوا الصدقات اي تعطوها جهارا واعلانا **فنعما هي** فنعم شيئا ابدوها فانكرة موضعها
النصب على التمييز للفاعل المضمر قبل الذكر اي نعم الشيء شيئا ابدا الصدقات وهو المخصوص بالمدح
لكنه حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه والمراد ان دفع الصدقة جهارا الى مستحقها فبزيادة ثواب
للدافع لان اصل التصدق حسن وهذا فرد منه **وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء** اي تجعلوها
بين الامرين فتعطونها خفية وسرا فيما بينكم وبين الفقير بحيث لا يطلع على ذلك الا الله تع **فهو خير لكم**
ابلغ في الثواب من الابداء وان كان فيه ثواب ايضا **ويكفر عنكم من سيئاتكم** بعضها واختلف فيها قيل
هي الذنوب الصغاير والذي ذهب اليه اصحابنا ان السياق اعم من ذلك والوجه فيه ان اسقاط العقاب تفضل
من الله تع عندنا فلا ان يتفضل باسقاط بعضه دون بعض حتى انه لو لم يدخل من في الكلام لاقتضا
الكلام وعد بسقوط جميع العقاب مع فعل الطاعة وبالجملة اسقاط العقاب بفعل الطاعات تفضل
منه تع والحكم معلق بوجود ذلك عليه نظر الى وعده وحيث انه هنا وعد باسقاط بعض العقاب مع
الانفاق المذكور فلم يجب ذلك الاسقاط بمقتضى وعده فلا يرد ان الاحباط والتكفير باطلان عند اصحابنا
فلا يوافق قولهم ظاهر الاية لان الحكم بالاسقاط هنا ليس للطاعة فقط كما هو قول من قال التكفير بالتفضل
منه تع وعلى هذا تحمل الايات المشتملة على الاحباط والتكفير وهذه جملة ما قيل **والله بما تعملون خبير** لا يخفى
سرا او جهرا بل مطلع العمل حسنا وقبيحا **خير** فيجازيكم عليه بقدر الاستحقاق ويتفضل بقدر ما

يريد وفي الاية دلالة على اخفاء الصدقة وقد تظافرت بذلك الاخبار ففي الحديث عنه ص صدقة
السر تطفئ غضب الرب وتدفع الخطيئة كما يطفئ الماء النار وتدفع سبعين بابا من البلاء وعنه ص
سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل الا ظله الامام العادل وشاب نشأ في عبادة الله عز وجل
ورجل قلبه معلق بالمساجد ورجلان تحابا في الله واجتمعا عليه وتفرقا عليه ورجل دعته امراة
ذات منصب وجمال فقال اني اخاف الله عز وجل ورجل تصدق بصدقة فاخفاها حتى لا تعلم شماله
ما تنفق يمينه ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه وعن ص الصدقة والله في السر افضل من
الصدقة في العلانية وكذلك والله العبادة في السر افضل منها في العلانية ونحو ذلك من
الاخبار ومقتضى العموم ان اخفاء الصدقة واجب او مستحب افضل من اظهارها او الاكثار
ذلك في صدقة التطوع اما الواجبة فاظهارها افضل من اخفائها ويؤيد ما روي عن علي بن ابرهيم
عن الصادق ع قال الزكوة المفروضة تخرج علانية وتدفع علانية وغير الزكوة ان دفعها سرا فهو افضل
وروي عن ابن عباس ان صدقة السر في التطوع تفضل علانيتها سبعين ضعفا وصدقة
الفريضة علانيتها افضل من سرها بخمسة وعشرين ضعفا وفي رواية ابن بكير عن زرارة عن الباقر ع
في قول الله عز وجل ان تبدوا الصدقات فنعما هي قال يعني الزكوة المفروضة قال قلت وان تخفوها
وتؤتوها الفقراء قال يعني النافلة انهم كانوا يستحبون اظهار الفرايض وكتمان النوافل ونحوها من
الاخبار فان ثبت صحة ذلك وما ورد في معناه خصص الاية بها والا فهي على عمومها وكيف كان
فلو تعلق بالاظهار فضيلة خاصة به كتحريص الغير على فعل الصدقة او اتهم بترك الزكوة الواجبة
فان الاظهار افضل ويكره حمل اطلاق الاخبار عليه فيقبل التخصيص في الاية **ويكفر** بالثالث في
امور تتبع الاخراج وفيه ايات **الاولى وما تنفقوا من خير فلانفسكم** اي ما تنفقوا في وجوه البر
من مال فلانفسكم ثوابه لا ينتفع به غيركم فلا تمنوا عليه ولا تنفقوا الخبيث وفيه ترغيب على
الانفاق فانه اذا علم ان نفعه عايد اليه كان ارغب فيها واخلاء عن هذا العلم **وما تنفقون الا**
ابتغاء وجه الله حال عنهم كانه قال وما تنفقون من خير فلانفسكم غير منفقين الا ابتغاء وجه
الله وطلب ثوابه او عطف على ما قبله اي وليس انفاقكم الا ابتغاء وجهه فالكم تمنون بها وتنفقون
الخبيث اي لا يناسب ذلك حالكم مع هذا الاخلاص وقيل انه نفي في معنى النهي اي لا تنفقوا
الا ابتغاء رضوان الله وثوابه وفيه دلالة على اعتبار الاخلاص في الانفاق وعدم قصد الرياء
والسمعة فيه **وما تنفقوا من خير يوف اليكم** ثوابه في الاخرة على الوجه الاتم الاكمل والتوفية اكمال

التي وحسن التعدية بالى لتضمنها معنى التأدية فهو كالملوك للشرطية السابقة والمراد بالتوفير ما
تخلف الخلق في الدنيا استجابة لدعائه ﷺ اللهم اجعل لمنفق خلفا ولممسك تلفا ويحتمل ان يراد
العموم وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ بمنع ثوابكم ولا بنقصان جزائكم كقوله ولم تظلم منه شيئا اى لم تنقص
لِلْفُقَرَاءِ متعلق بمحذوف وفاى اعدوا للفقراء او اجعلوا صدقاتكم او ما تنفقون للفقراء الَّذِينَ
أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اى احصروا انفسهم والزموها الجهاد في سبيل الله فهو حاصر لهم عن
الدخول في غيره لَا يَسْتَطِيعُونَ لاشتغالهم به ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ ذهابا فيها للكسب والحرص في
المعاش يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ لحالهم وباطن امورهم أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ عن السؤال والتجمل في اللباس
والستر لما هم فيه من الفقر وسوء الحال طلبا لرضوان الله وطمعا في جزيل ثوابه تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ
اى تعرف حالهم بالنظر الى وجوههم لما فيها من الضعف وزبانة الحال فتنقل الى فقرهم واحتياجهم
او لما فيها من التخشع والخضوع الذي هو شعار الصالحين فتنقل الى صلاحهم والخطاب للرسول
او لكل احد لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا الحاحا وهو اللازم المستولي حتى يعطيه من قولهم لحفني
من فضل لحافه اى اعطاني من فضل ما عنده والمراد انهم لا يسألون وان سألوا عن ضرورة لا
يلحوا في سؤالهم ويحتمل ان يكون المراد نفي اصل السؤال ونقله في البيان عن اكثر ارباب المعاني قال
وفي الآية ما يدل عليه وهو قوله يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف في المسئلة ولو كانوا يسألون
لم يكن يحسبهم الجاهل اغنياء لان السؤال في الظاهر يدل على الفقر وقوله ايضا تعرفهم بسيماهم
ولو سألوا لعرفوا بالسؤال فهو كقولك ما رأيت مثله وانت تريد انه ليس له مثل لان له مثلا ما
رأيته وهذا هو الصحيح وانتصابه على المصدر فانه كنوع من السؤال او على الحال وفيها تحريض
للفقراء وحث على ان يتصفوا بهذه الصفات وفي الحديث ان الله يحب ان يرى اثر نعمته على عبده ويكره
البؤس والتباؤس ويحب الحليم الحيي المتعفف من عباده ويبغض الفاحش البذي السائل الملحف
وقد تظافرت الاخبار بكراهة السؤال لغير الله وروى محمد بن مسلم عن احدهما قال قال امير المؤمنين
اتعجزون ان تكونوا مثل اصحاب الصفة وروى عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ﷺ ان الله تبارك وتعالى احب شيئا لنفسه وابغض لخلقه بعض لخلقه المسئلة
واحب لنفسه ان يسئل وليس شيء احب الى الله عز وجل من ان يسئل فلا يسخطن احد ما كان ان يسئل الله من فضله
ولو شسع نعل وروى الكليني عن الحسن بن حماد عن سمع ابا عبد الله ع يقول اياكم وسؤال
الناس فانه ذل في الدنيا وفقر تعجلونه وحساب طويل يوم القيمة وروى الكليني عن الحسين بن
العلاء قال قال ابو عبد الله ع رحم الله عبدا عف وتعفف وكف عن المسئلة فانه تعجل الدنية في

دنياه ولا تغني عنه الناس شيئا وروى ايضا عن مفضل بن قيس لما دخل على الصادق ع وشكا اليه حاله
من الفقر فدفع اليه دينارا بعد دينار فقال لا والله جعلت فداك ما هذا دهري ولكني احببت
ان تدعو الله لي وقال ع ساقعل ولكن اياك ان تخبر الناس بكل حالك فتهون عليهم وتحوها
من الاخبار وقيل ان الفقراء في الآية هم اصحاب الصفة وانها نزلت فيهم وكانوا اربعة
رجل من مهاجرة قريش لم يكن لهم مساكن في المدينة ولا عشائر وكانوا في صفة المسجد
يتعلمون القرآن بالليل ويلتقطون النوى بالنهار وكانوا يخرجون مع كل سرية بعثها رسول
الله ﷺ فحث الله الناس عليهم فكان الرجل اذا كان عنده فضل اتاهم به اذا امسى وعن عباس
وقف رسول الله ﷺ يوما على اصحاب الصفة فراى فقرهم وجهدهم وطيب قلوبهم فقال ابشروا يا اصحاب
الصفة فمن بقي من امتي على النعت الذي انتم عليه راضيا بما فيه فانه من رفقائي ويستفاد من هذا
الحديث الحاق المشبه بهم في تلك الصفات عند وجوده وظاهر الآية دال عليه فان العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب فقد يستفاد منها استحباب اعطاء اهل التجمل والتعفف اذا كانوا مستحقين لها
وفي الاخبار دلالة على ذلك ايضا وانه لا كراهة في اخذ الزكوة وترك الكسب مع الاشتغال بالعبادة
سيما طلب العلوم الدينية وتشييد معالم الدين وخصوصا في هذا الزمان فانه اعظم من الجهاد
وحبس النفس لاجلها اعظم من حبسها هناك ثم اكد سبحانه الحث على الانفاق بقوله وَمَا تُنفِقُوا
مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ترغيب على الانفاق في وجوه البر وخصوصا على الموصوفين بالصفات
المذكورة اى انه تعالى عالم به فيجازي عليه من غير ان يضيع عليكم شيء منه كونه عليما به الَّذِينَ يُنفِقُونَ بِاللَّيْلِ
وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً اى بعموم الاوقات والاحوال بانفاق اموالهم واكثر المفسرين من العامة
وكل الخاصة على انها نزلت في علي ع كانت معه اربعة دراهم فتصدق بواحد نهارا وبواحد ليلا
وبواحد سرا وبواحد علانية وهو المروي عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع ولكن خصوص السبب
لا يخصص فيكون حكمها سائرا في كل من فعل مثل فعله وله فضل السبق لذلك فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ
عِندَ رَبِّهِمْ خبر الذين وفي الفاء ايذان على ان الجزاء وجب بما هو من اجل الانفاق في طاعة الله تعالى
وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ من اهوال يوم القيمة وافزاعها وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ كما يحزن الخائفون عليهم من فوت
الاجر ونقصه ولا هم يحزنون على ذلك وفيها دلالة على استحباب انفاق الاموال التي عند المنفق
جميعها وسيجيء ان المستحب القصد في الانفاق فالجمع فلعل هذا محمول على ما اذا كان المنفوله
وثوق بحسن التوكل على الله والصبر على الضراء والسراء بحيث لا يجزع الصدقة الى السؤال او ان ذلك

المحذور وهو الظاهر من خصوصا على ما عرفت من سبب النزول **الثانية** **يَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ**
نزلت في عمرو بن الجموح وكان شيخا كبيرا ذا مال كثير فقال يا رسول الله ماذا ننفق من اموالنا وعلى من
ننفقها **قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ** من مال **فَلِلْوَالِدَيْنِ** للاب والام والجد والجدة وان عليا لا نما يدخلان
في اسم الوالدين **وَالْأَقْرَبِينَ** اقارب المعطي غير العمودين سئل عن المنفق فاجيب ببيان المصرف لان اهم
فان اعتداد النفقة وترتب الثواب عليها باعتباره واما انه كان في سؤال عمرو وان لم يكن مذكورا
في الاية واقتصر في بيان المنفق على ما تضمنه قوله من خير للتنبيه على ان كل ما هو خير فهو صالح للانفاق
وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ قدم بيانهم وقد اختلف العلماء في انتساخ هذه الاية فقال
السدي ورد ت في الزكوة ثم نسخت ببيان مصارفها الثمانية السابقة والاكثر على انها وردت في
نفقة التطوع على من لا يجوز وضع الزكوة فيه وفي الزكوة لما يجوز وضعها فيه فهي عامة فيهما غير
منافية لفرض الزكوة فلا وجه للحكم بنسخها مع ان الاصل عدم النسخ والحاصل ان النسخ انما
يكون مع المنافاة وانما يكون لو كانت محمولة على الزكوة الواجبة لاقتضائها حينئذ اعطاء الوالدين
منها وهو غير جائز اما لو كانت محمولة على الانفاق الراجح الذي هو اعم من الوجوب والندب او على
الانفاق الواجب الذي هو اعم من الزكوة الواجبة والنفقة للوالدين والاقربين فيكون البيان في ذلك
معلوما من دليل خارج عن الاية ولكذا لو حملت على الانفاق المندوب **وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ**
من عمل صالح يقربكم الى الله نفقة او غيرها وهو في معنى الشرط **فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ** جواب اي تفعلوا
خيرا فان الله يعلم كمه ويوفي ثوابه من غير ان ينقص عليكم فيه شيء **الثالثة** **يَسْئَلُونَكَ مَاذَا**
يُنْفِقُونَ قيل ان السائل هو عمرو بن الجموح ايضا سال النبي ﷺ اولا عن المنفق والمصرف ثم سال عن كمية
الانفاق **قُلِ الْعَفْوَ** هو نقيض الجهد ومنه يقال للارض السهلة العفو وهو ان ينفق ما تيسر له
بذله ولا يبلغ منه الجهد واستفراغ الوسع قال خذ العفو مني تستديمي مودتي وقيل الوسط من
غير اسراف ولا اقتار وهو المروي عن الصادق ع وقيل انه ما خرج من الزيادة والفضل ومنه حتى
عفوا اي زادوا على ما كانوا عليه من العدد والمراد به ما فضل عن قوت السنة وهو المروي عن
الباقر ع ولنسخ اية الزكوة ونقله في ن عن السدي ولا شك في بعد النسخ لانه خلاف الاصل
والمنافاة غير ظاهرة الا بالتاويل وقيل افضل المال واطيبه وفيه دلالة على ان الانفاق لا يكون
بجميع ما عنده من المال بحيث يبلغ به الجهد ويصير كلا على الناس ويؤيده ما روي عنه ﷺ ان رجلا
اتاه ببيضة من ذهب اصابها في بعض المغازي فقال خذها صدقة فاعرض عنه فاتاه من جانب اخر

فقال له مثله فاعرض عنه ثم اتاه من جانب اخر فاعرض عنه ثم قال لها تاتينا مغضبا فاخذها واخذ منها
خذفا لو اصابته لشجته او عقرته ثم قال يجي احدكم بماله كله يتصدق به ويجلس يتكفف الناس
انما الصدقة عن ظهر غنى ومن طريق الخاصة ما رواه الوليد بن صبيح قال كنت عند ابي عبد الله ع
فجاءه سائل فاعطاه ثم جاء اخر فاعطاه ثم جاءه اخر فاعطاه ثم جاءه اخر فقال ويع الله عليك
ثم قال لو ان رجلا كان له مال يبلغ ثلثين الفا او اربعين الف درهم ثم شاء ان لا يبقى منها
شيئا الا وضعه في حق لفعل فيبقى لا مال له فيكون من الثلث الذين يرد دعاءهم وروى حماد
اللحام عن ابي عبد الله ع قال لو ان رجلا انفق ما في يده في سبيل من سبيل الله ما كان
احسن ولا وفق ليس لله يقول ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واحسنوا ان الله يحب المحسنين
اي المتصدقين وروى عبد الاعلى عن الصادق ع قال قال رسول الله ص افضل الصدقة صدقة
عن ظهر غنى وروى لتكونن عنه ع قال قال رسول الله ص كل معروف صدقة وافضل الصدقة
صدقة عن ظهر غنى وابدا بمن تعول ونحوها وروى عنه ع افضل الصدقة صدقة تكون عن فضل
الكف لا يتوقع عندها من الاخبار والايات ما ينافي ذلك قال تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان
بهم خصاصة وما تقدم من قوله الذين ينفقون اموالهم الاية وما روي عنه ع افضل الصدقة
جهد من مقل الى فقير في السر وروي ما عنه ع سألته عن الرجل ليس عنده الا قوت يوم ايعطف
من عنده قوت يوم على من ليس عنده شيء ويعطف من عنده قوت شهر على من دونه والسنة
على نحو ذلك كله على الكفاف الذي لا يلام عليه فقال هو امر ان افضلكم فيه احوصكم على الرغبة
والاثرة على نفسه فان الله تعالى يقول ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة والامر الاخر
لا يلام على الكفاف الحديث ونحوه لا تقول قد مر ان مثل هذه المرغبات في انفاق الجميع
محمولة على ما اذا كان المنفق ذا ثوق يحسن التوكل على الله والصبر على السراء والضراء كالنفوس
القدسية او من يحذو حذوها فانها لها اعتماد على الله ازيد مما عندهم اضعافا بل ذلك في
معرض التلف بخلاف ثوقهم به تعالى فهم المراد بتلك الايات ونحوها وما دل على المنع محمول
على ما اذا لم يكن له توكل الى هذا الحد فانه يكره له التصرف بجميع ماله اذ يصير كلا على الناس
وهو منهي عنه ويمكن الجمع بينهما بوجه اخر وهو ان يكون الرجل وحده لا عيال له او كان له
كسب وله ثوق في كسبه بقدر كفايته او لا شك ان الصدقة والايثار على نفسه امر مطلوب
له ويحمل ما دل على المنع على ما اذا كان ذا عيال ليس له كسب ثوقه فان ايثار السائل بما عنده على

فقال

والمناسب في هذا الانفاق فقيل انه تطوع ولو كان مفروضا لبين مقداره ويؤيده ان الاية سيقت للتصدق وقيل انه مفروض وانه كان قبل نزول اية الصدقات وكانوا مامورين بان ياخذوا من اموالهم ما يكفيهم في عامهم وينفقوا ما فضل

ذلك التقدير ايثارا على عياله وحرمانهم فلا يكون مندوبا اليه بل منهيا عنه ويؤيد امره
بالبداءة بمن يعول في بعض الاخبار وان ذلك يوجب التقصير في نفقة العيال وهو يوجب
ويزيد بيانا ما ورد من الحث على التوسعة في نفقة العيال فانه لا يتم مع ذلك الرابعة
يا ايها الذين امنوا انفقوا مما رزقناكم قيل اراد به الفرض كالزكوة ونفقة العيال الواجبي النفقة
ونحوها لاقتران الوعيد به وهو لا يتوجه الا على ترك الواجب ولان ظاهر الامر الايجاب وقيل
يدخل فيه الفرض والنفل لانه اعم ولان الآية لبس فيها وعيد على ترك الانفاق بل بيان عظم
اهوال يوم القيمة وشدائدها والغرض ان يعلم ان منافع الاخرة لا تكتسب الا في الدنيا و
ان الانسان يجر وحده وما معه الا ما قدم من اعماله وفيه نظر فان الظاهر ان الاهوال مترتبة على
عدم الانفاق فالاولى حملها على الوجوب ومقتضاها وجوب الانفاق ومطلق الامر اخرجه
الدليل وخص بالاجماع فيندرج فيه جميع افراد الانفاق الواجب من قبل ان يأتي يوم لا
بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة من قبل ان يأتي يوم لا نقدر ونحن على تداركه ما فرطنا فيه والخلاص
من عذابه اذ لا بيع فيه فتحصلوا بما تنفقونه او تفدون به من العذاب ولا خلة حتى يعكم
عليه اخلاءكم او ليسامحوكم به ولا شفاعة الا لمن اذن له الرحمن ورضي له قولا حتى تكلموا على
شفعاء يشفعوا لكم في حط ما في ذممكم وبالجملة الاغلب ان جهة الخلاص من الورطة تكون باحد
هذه الامور المذكورة وهي منتفية في ذلك اليوم والكافرون هم الظالمون لعل بيان التلازم
للزكوة بهم الذين ظلموا انفسهم او وضعوا المال في غير موضعه وصرفوه على غير وجهه كما هو
عادة الظالم ويكون التعبير عن التاركين بالكافرين للتغليظ في ذنب الترك كما عبر عن تارك الحج
بالكافر في قوله ومن كفر فان الله غني عن العالمين لذلك ايضا وللاشعار بان ترك الزكوة من
صفات الكفار لقوله وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة على ما سلف بيانه الخامسة مثل الذين
ينفقون اموالهم في سبيل الله للجهاد او مطلق القرب على ما مر كمثل حبة اي مثل نفقتهم كمثل حبة
او مثلهم كمثل زارع حبة على حذف المضاف انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة اسند
الانبات الى الحبة لكونها من الاسباب كاسناد الحالا رض والماء وان كان المنبت في الحقيقة هو الله تعالى
والمعنى انه تخرج من الحبة ساق يتشعب منها سبع شعب لكل منها سنبلة فيها مائة حبة وهو تمثيل
لا يقتضي الوقوع على انه قد يتصور في الذرة والدخن ذلك وكذا في البر في الارض الغلة والله
يضاعف لمن يشاء فيزيد على سبع مائة لمن يشاء بفضله ومشيئته المتعلقة بعض دون بعض

فانه فاعل لما يريد او على حسب حال المنفق من اخلاصه واخباجه وحال المنفق عليه من اضطراره
وصلاحيته وقرابته وشرافته او طريق الانفاق من كونه سرا لا يعلم فيه احد ونحوه ومن اجله
تفاوت الاعمال في مقادير الثواب والله واسع لا يضيق ما يتفضل به من الزيادة عليم بنية
المنفق وقدر انفاقه وحال المنفق عليه فيرتب الثواب على ما يناسب حال كل احد منها قيل هي
خاصة بالانفاق في الجهاد فلما غيره من الطاعات فانما يجزى بالواحد عشرا مثالها كما قال
من جاء بالحسنة فله عشر امثالها فلا تنافي بينهما ويمكن الجمع بوجه اخر وهو ان المراد بيان
ثواب الانفاق في وجوه البر والاية العشرة في الطاعات غيرها ويمكن العمل كل منهما من غير تخصيص
ولا اقتصار على العشرة في الاخرى لكونه اقل المراتب وهو الظاهر من قوله يضاعف لمن يشاء
اي يزيد في ذلك السادسة الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما انفقوا
منا ولا اذى المن ذكر ما ينقص المعروف فكتوال القبائل احسنت الى فلان ونعشته او الله احسن
البك الواعنك والاذى ضرر يعجل وصوله الى المضرور او يراد به تعبيس الوجه وانقباضه
حال الدفع او بصرفه في بعض اشغاله بسبب انفاقه عليه او بقوله له لست لامرك ما وما انت لا تقبل
وباعد الله بيني وبينك والظاهر ان جميع ذلك داخل في المن والاذى الذي يكدر الصنيعة وينقص
النعم ويبطل الاجر والمثوبة وفي الحديث عن الصادق ان المن يهدم الصنيعة ومعنى ثم لترتبي
الحكم الرتبة واظهار التفاوت بين الانفاق وترك المن والاذى وان تركهما خير من نفس الانفاق
بل ترك كل منهما لانهما في سياق النفي لهم اجرهم عند ربهم لعل التصريح بكونه عند ربهم مع
انه معلوم انه كذلك لتكون النفس اسكن اليه واوثق به لان ما عند الله لا يخاف عليه فوت وذلك
ادعى للانفاق على الوجه المذكور ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون كل من هاتين الجملتين
خبر الذين عطف احديهما على الاخرى ولعل عدم ادخال الفاء في الخبر مع تضمن المبتدا معنى
الشرط ايهاما بانهم اهل لذلك وان لم يفعلوا فكيف بهم اذا فعلوا قول معروف كلام حسن
جميل لا يحن فيه يرد به السائل ومغفرة تجاوز عن السائل بالحاحه او نيل مغفرة من الله بالرد
الجميل او عفو عن السائل بان يعذره فيما صدر عنه من الحاح او اساءة الادب كقرع الباب ودخول
الدار بغير اذن ويعتذر اليه خير من صدقة يتبعها اذى خبر عنهما وصح الابتداء بالنكرة
لتخصصها بالوصف والخبر عين اصل الفعل لا التفضيل اذ لا خير في الصدقة المتبوعة بالاذى
فان اتباع الايذاء لاعطاء يوجب الجمع بين الانواع والاضرار وعالم الغيب ثواب النفع بعقاب

الضرر بخلاف القول المعروف فانه نفع متعجل من حيث ايصال السرور الى قلب المؤمن من غير ضرر
قيل الاية مخصوصة بالتطوع لان الواجب لا يحل منعه ولا رد السائل منه ورد بان الثواب
قد يعد له من سائل الى سائل ومن فقير الى فقير **والله غني** عن الانفاق والمشتمل على المن والاذى
حليم عن معاجلة من عن ويؤذي حال المنفق بالعقوبة فيوخر العقاب لحلمه ونعوذ بالله من
غضب الحليم ولعل الكلام وقع هنا على سبيل التدرج والتفهيم حالا بعد حال الى ان يتم
المطلوب فلا تكرير في الاية السابقة ان الاجر لا يترتب على المن والاذى ثم ذكر هنا ان الرد الجميل خير
من الصدقة المتبوعة بالاذى مع وعيد ما كما عرفت ثم بين في الاية التي بعدها حال الصدقة
مع المن والاذى وانها باي مثابة من التحريم فقال **يا ايها الذين امنوا لا تبطلوا صدقاتكم**
بالمن والاذى لا تحبطوا اجرها بكل واحد منهما **كالذي ينفق ماله رياء الناس ولا يؤمن**
بالله واليوم الاخر محل الكاف النصب على الحالية من ضمير المخاطبين او على المصدرية والمعنى لا تبطلوا
صدقاتكم بهما حال كونكم مماثلين الذي ينفق ابطالا لا هو مثل ابطال الذي يرائي انفاقه ولا
يقصد رضا الله عنه ولا ثواب الاخرة لعدم ايمانه بهما ورياء منصوب على العلة او المصدرية
او الحال بمعنى مرائيا **فمثله** فمثل المرائي في الانفاق **كمثل صفوان** كمثل حجر املس عليه تراب **فاصابه**
وابل مطر عظيم القطر **فتركه صلدا** حجرا املس نقيا من التراب الذي كان عليه **لا يقدرون على شيء مما**
كسبوا اي لا ينتفعون بشيء مما فعلوا رياء الذهابه من ايديهم ولا يجدون ثوابه بل وجد وا نقيضه
لحرمة الرياء وكونه شركا فبين بهذا ان تلك الاعمال لم تكن لله ولم تثبت بها على وجه يستحق به الثواب
وضمير الجمع عايد الى الذي باعتبار المعنى لان المراد به الجنس او الجمع كقوله وان الذي حانت بفلج دماؤهم
هم القوم كل القوم يا ام مالك **والله لا يهدي القوم الكافرين** اي لا يثيبهم على اعمالهم اذ كان
الكفر محبطا لها وانما يثيب المؤمنين الذين يوقعون اعمالهم على الوجوه التي يستحق بها الثواب
او لا يهديهم الى الجنة باعمالهم كما يهدي المؤمنين او لا يعطيهم ما يعطي المؤمنين من زيادة
الالطاف والتوفيق او المراد لا يهدي المنفقين رياء ومنا او اذى وضع مكانه الكافرين تعريضا
بان الرياء والمن والاذى على الانفاق من صفات الكفار ولا بد للمؤمن من الاجتناب عنها او لفاقد
الفعل خالصا لوجهه الكريم من غير قصد سمعة ولا رياء وفي الحديث عنه صلعم اذا كان يوم القيمة
نادى مناد ليسمع اهل الجمع ابن الذين كانوا يعبدون الناس قوموا خذوا اجركم ممن عملتم له
فاني لا اقبل عملا خالطه شيء من الدنيا واهلها وعن النبي صلعم قال قال رسول الله صلعم اسندي الى المؤمن

معروفا ثم اذاه بالكلام او من عليه فقد ابطل الله صدقته وضرب فيه مثلا كالذي ينفق ماله رياء الناس
الاية ثم ان ظاهر الاية يقتضي ان المن والاذى يبطل الاجر والثواب بالصدقة ولو في مستقبل
الاوقات ونسبة في ان الى اهل الوعيد وفيه اشكال من وجهة ان الانفاق اذا وقع على الوجه المعتبر
حال حدوثه واستقر الثواب بفعله فابطاله في الزمان المستقبل فوز اله رباحدهما يحتاج الى دليل
واضح ولعل هذا القائل من المعتزلة القائلين بالاحباط والتكفير فانهم يحكمون بثبوت الاجر
والثواب بتلك الصدقة ثم ان المن والاذى يبطلان ذلك الثواب بطريق الاحباط وقد قامت الادلة
العقلية على ابطال الاحباط الذي ذهب اليه هؤلاء فلا وجه لتنزيل الاية عليه ويمكن ان يقال صدورهما
في المستقبل كاشف عن عدم ترتب الثواب عليهما حال الاحداث او يوازي المعتبر في البطلان وقوع
الانفاق على احدهما لا مطلقا فان وجوه الافعال تابعة لحدوثها وقد يوئيد الاول ما روى الكليني
عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص ان الله كره لي ست خصال وكرهتها
للاوصياء من ولدي واتباعهم من بعدي المن بعد الصدقة الحديث والحوالة على العمل
يقتضي الاخلاص يقتضي ان لا يصدر امنه في شيء من الاوقات لانه اذا فعلها قاصدا وجهه
وما عداه غير ملحوظ منها ومقتضى ذلك انه لا يقع منه من والاذى فان ذلك انما يكون مع
ملحوظية الغير ولكن التخلص منهما اقل من الرياء والسمعة التي هي الشرك الخفي في غاية الصعوبة ثم
انه تعالى لما ذكر حال الانفاق مع الاذى والمن والرياء ذكر بعده حال المخلصين في الانفاق
لتبيين الحالين وما بينهما من التفاوت فقال **والذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله**
طلبا لرضاه **وتثبيتا من انفسهم** اي ليثبتوا بعض انفسهم على الايمان فان المال شقيق الروح
فمن بذل ماله لوجه الله فقد اثبت بعض نفسه عليه ومن بذل ماله ووجه فقد اثبتها كلها
فمن على هذا تبعيضية ويحتمل كونها ابتدائية اي تصديقا للاسلام وتحقيقا للجزاء مبتدئا
من اصل انفسهم لان المسلم اذا انفق ماله في سبيل الله علم ان تصديقه وايمانه بالثواب من
اصل نفسه ومن اخلص قلبه وفيه تنبيه على ان حكم الانفاق المنفق تزكية نفسه عن البخل والمن وحب
المال ويحتمل على الثاني ان يكون المعنى وتثبيتا من انفسهم عند المؤمنين بانها صادقة الايمان
مخلصة فيه ويعضده قراءة بعضهم وتبيينا من انفسهم لان التبيين انما يكون عند المؤمنين
فعل الانفاق هو الا **كمثل جنة بربوة** اي بستان في موضع مرتفع ولعل التخصيص بذلك لان الشجرة
فيها ازكى ثمرة واحسن منظرا من الاسفل الذي يسيل الماء اليه ويجمع فيه والاحسن ان يراد الربوة

مثل

وهو ارتفاع الكلام على وجوه الاول ان يكون الاستئناف راجعا الى ما قبله من الاية
الاولى والثاني ان يكون راجعا الى ما قبله من الاية الثانية والثالث ان يكون راجعا
الى ما قبله من الاية الثالثة والرابع ان يكون راجعا الى ما قبله من الاية الرابعة
والخامس ان يكون راجعا الى ما قبله من الاية الخامسة والسادس ان يكون راجعا
الى ما قبله من الاية السادسة والسابع ان يكون راجعا الى ما قبله من الاية السابعة
والثامن ان يكون راجعا الى ما قبله من الاية الثامنة والتاسع ان يكون راجعا
الى ما قبله من الاية التاسعة والعاشر ان يكون راجعا الى ما قبله من الاية العاشرة

الارض الطيبة الخيرة التي تنتفخ وتربو اذا نزل عليها المطر فانها اذا كانت كذلك كثر ريعها وكمل
ثمرها كقوله وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانما كان هذا
احسن لان المكان البعيد لا يحسن ريعه لبعده عن الماء وربما يضربه الرياح كما ان
البعد لكونها تصب الماء قليلا فلا يحسن ريعها فاذن البستان لا الا لارض المستوية بل
وهي ما ذكرناها والربوه مثلثة الراء وقرئ بثلثيها اصابها وابل مطر عظيم القطر فاتت اكلها
جاءت بثمرتها ضعفين مثلي ما كانت تثمر بسبب المطر العظيم فالمراد بالضعف المثل كما اريد بالزوج
الواحد كما في قوله تعالى من كل زوجين اثنين ويحتمل ان يكون المراد اربعة امثالها ونصب على
الحالية مضاعفا فان لم يصبها وابل فطل اي فيصيبها او فالذي يصيبها طل او فطل يكفيها
لحسن تربيتها وبرودة هوائها او ارتفاع مكانها والطل المطر الصغير القطر والمعنى ان نفقات
هؤلاء الزكية عند الله لا تضيع نحال نعم تتفاوت باعتبار ما ينضم اليها من الاحوال الكاملة
والقلبة باعتبار الامور العارضة للانفاق والمنفق على ما تقدم ويجوز ان يكون المراد تمثيل
حالهم عند الله بالجنة على الربوة ونفقاتهم الكثيرة والقليلة بالوابل والطل فكما ان كل واحد
من المطرين يضاعف اكل الجنة وثمرتها فكذلك نفقاتهم المقصود بها وجه الله كثيرة كانت
او قليلة تزيد في زلفاهم عنده والله بما تعملون بصير فيجازيكم على الرياء والمن والاذى وغيرها
في الاخلاص ثم انه تعالى بين حال من يفعل الافعال الحسنة لا لها وجه الله ولا ابتغاء مرضاته
بقوله ايود احدكم الهمزة فيه للانكار البالغ اي لن يود ان تكون له جنة من نخيل واعناب تجري من
تحتها الانهار اي تشتمل على النخيل والاعناب والانهار الجارية فيها من كل الثمرات جعل الجنة
من النخيل والاعناب مع انها مشتملة على سائر الاشجار كما دل عليه قوله هذا تغليبا لهما
لشرفهما وزيادة منافعهما ثم اورد فيما بعد ذكر كل الثمرات ليدل على احوائها على سائر الاشجار
فهو تعميم بعد تخصيص ويجوز ان يريد بالثمرات المنافع التي كانت تحصل لها فيها وان لم يكن من
جنس الثمر واصابه الكبر اي كبر السن فان الفقير والعاقر في ذلك الوقت اصعب والهوان للعيال اوجب
العطف على معنى ايود احدكم لو كان له جنة فاصابه الكبر وله ذرية ضعفاء لا قدرة لهم على الكسب فاصابها
اعصار ريح عاصفة تتعكس من الارض الى السماء مستديرة كعمود فيه نار فاحترقت نال الجنة
وهو عطف على اصابها والمعنى تمثيل حال من يفعل الحسنة ويضم اليها ما يحبطها كالرياء والايذاء
والمن في الحسرة والندامة والاسف يوم القيمة مع اشتداد حاجته اليها وكونها محبطة لا اثر لها

بحال من هذا شانه فهو يدع الحسرة عند ذلك ويطيل الفكرة هذا الشيخ ولا يخفى ان هذا
المثل في المقصود ابلغ الامثال فان الانسان اذا كان لجنته في غاية الكمال وكان هو في نهاية
الاحتياج الى المال وذلك اوان الكبر مع وجود الاولاد والاطفال فاذا اصيبت وشاهد تلك
الجنة محترقة بالصاعقة فكم يكون في قلبه من الحسرة وفي عينه من العبرة فهذا الانفاق نظير الجنة
المذكورة ومن ان الاحتياج يوم القيمة قال تعالى واشبه بهم حال من كثير في عالم الملكوت
وتعدى بكره الى عالم الجبروت ثم نكس على عقبيه الى عالم الزور والتفت الى ماسوى الحق وجعل
سعيها مسعورا فاحذر الحذر من مثله وان يعتريك الشيطان بخيله ورجله كذلك يبين مثل
هذا البيان الذي بين في امر الصدقة او في غيرها يبين الله لكم الآيات الدلالات الواضحات
التي تحتاجون اليها في دينكم لعلكم تتفكرون تنظرون وتفهمون فتعتبرون بها الثاني عود
الذي انشأ خلق وابتدع لا على مثال احتذاه بساتين مختلفة الاشجار معروشات مرفوعات
بالدعائم قبل وما عرشه الناس من الكروم وغير معروشات ملقاة على وجه الارض وقيل
المعروشات ما عرسه الناس فعرشوه وغير معروشات نابتة في البراري والجبال من قبل نفسه
والنخل والزرع عطف على جنات اي وانشأ النخل والزرع مختلفا اكله ثمره الذي يؤكل في
الهيئة والكيفية والضمير اما للزرع والباقي في حكمه واما للنخل والزرع داخل في حكم لكونه
معطوفا عليه او للجميع بتاويل ذلك او كل واحد منهما مختلفا حال مقدرة اي مقدرا اختلاف اكله
لانه لم يكن كذلك عند الانشاء والزيتون والرمان متشابها وغير متشابه بعض نقاية افرادها
في اللون والطعم والاشابه كلوا من ثمره من ثمر كل واحد من ذلك اذا اثمر وان لم يدرك ولم
ينع بعد وقيل فائدته رخصة المالك في الاكل منه قبل ادآء حق الله واتوا حقه يوم حصاده
قد يستدل بالاية على وجوب الزكوة في الزيتون لانه تعالى عقب اتآء الحق بعد ذكره والى هذا ذهب
جماعة من الصحابة وفيه نظر فان الاية انما تدل على الايتآء فيما يتاتى فيه الحصاد وهذا لا يجب
الزكوة في الرمان وان ذكر بعد الزيتون هذا وقد اختلف في الحق الذي يجب اخراجه يوم الحصاد
فقيل هو الزكوة العشر او نصف العشر والاكثر على انها مدنية لا مكية فلا نسخ والامر اما يتآء يوم
الحصاد لانه تتميم بر حتى لا يؤخر عن وقت الادآء وقيل ان المراد به ما كان يتصدق به يوم الحصاد
لا الزكوة المقدرة نظرا الى ان الاية مكية والزكوة مدنية ويؤيد هذا القول الروايات الواردة عن ائمتنا
العصمة عليهم السلام روى زرارة ومحمد بن مسلم وابو بصير في الحسن عن ابي جعفر ع في قول الله تعالى واتوا

حقه يوم حصاده فقالوا جميعا قال ابو جعفر ع هذا من الصدقة يعطى المسكين القبضة بعد القبضة
ومن الجذاذ الحفنة بعد الحفنة حتى يفرغ ونحوها من الاخبار وبظاهرها استدل الشيخ في ق
على وجوب حق في المال سوى الزكاة كالضغث والكف عند الصرام والحصاد واجاب العلامة بان
المراد بايجاب الحق يوم الحصاد قال الزكوة تجيء ولو سلم المغايرة فالامر للندب في كل الموارد
بحث ما الاول فلانه لا دلالة الحديث على ان المراد بها غير الزكوة واما الثاني فلان حمل الامر على الندب
من غير معارض بعيد وهو غير معلوم فتامل **الثامنة** **ولا تحسبن الذين يبخلون بما اتاهم الله**
من فضله هو خيرا لهم قرئ بتا الخطاب فالفاعل هو النبي ص او كل من يصلح للخطاب والذين مفعوله
الاول بحذف المضاف وخيرا مفعوله الثاني وهو ضمير الفصل اى لا تحسبن بخلهم خيرا لهم وا قرئ
بالغيبة احتمل كون الفاعل محمدا او عاقلا ونحو وهو الظاهر من سوق الاية ويحتمل كونه الذين يبخلون
ومفعوله الاول محذوف اى لا يحسبن الذين يبخلون بخلهم هو خيرا لهم ولا يرد ما قيل ان باب حسبت
لا يجوز حذف احد مفعوليها لان ذلك محمول على الغالب او على الحذف نسيا منسيا **بل هو** اى البخل
شر لهم لاستجلابه العقاب عليهم **سيطوقون ما بخلوا به يوم القيمة** كانه بيان لشرهم والمعنى انهم
يلزمون وبالما بخلوا به الزام الطوق ومن الامثال قولهم تقلدها طوق الحمامة اذا جاء طيبة يسيل لها
ويلتذ او يجعل ما بخل به من المال طوقا في عنقه ورواه الكليني عن محمد بن مسلم في الحسن قال سالت ابا عبد
الله ع عن قول الله عز وجل سيطوقون ما بخلوا به يوم القيمة فقال ما من احد يمنع من زكوة ماله
شيئا الا جعل الله له ذلك يوم القيمة ثعبانا من نار مطوقا في عنقه ينهش من لحمه حتى يفرغ من الحساب
ثم قال هو قول الله عز وجل سيطوقون ما بخلوا به يوم القيمة يعني ما بخلوا به من الزكوة وعن حريز في
الصحيح قال قال ابو عبد الله ع ما من ذي مال ذهب او فضة يمنع زكوة ماله الا حبسه الله يوم
القيمة بقاع قرقر وسلط عليه شجاعا اقرع يريده وهو يحيد عنه فاذا راى انه لا يتخلص منه امكنه من
يده فقصمها كما يقصم الفحل ثم يصير طوقا في عنقه وذلك قول الله جل ذكره سيطوقون ما بخلوا
به يوم القيمة الحديث والاخبار الواردة في هذا المعنى كثيرة والاية وان كانت عامة في الظاهر الا انها
مخصوصة بالبخل في اخراج الزكوة الواجبة كما يعلم من ظاهر الاخبار المبينة لها ويؤيد بيانا ما رواه
الكليني ايضا عن جابر عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص ليس بالبخيل الذي يؤدي الزكوة المفروضة
في ماله ويعطي النائبة في قومه وعن احمد بن مسلم عن ابي الحسن موسى ع البخيل من بخل بما افترض الله عليه
ولا اخبار في ذلك كثيرة ولان تارك التفضل لو عد بخيلا لم يتخلص الانسان من البخل الا باخراج

جميع المال

جميع الاموال

جميع المال وفي حكم الزكوة سائر المصارف الواجبة كالانفاق على النفس وعلى الاهل ويدل الذين يلزمه مؤنتهم
التاسعة **ولله ميراث السموات والارض** اى جميع ما يصح التوارث فيه فهو لله فما بال هؤلاء يبخلون عليه
بماله ولا ينفقونه في سبيله او انه تعبر ترث منهم ما يمسكونه ويبخلون به ولا ينفقونه في سبيل
الله بعد موتهم وهلاكهم ويبقى عليهم الحسرة والعقوبة وفي ذلك حث بليغ على الانفاق والمنع
عن الامساك من قبيل ان الاموال اذا كانت تعرض للزوال فاجدر بالعاقل ان لا يخل بانفاقه
ولا يحرص على امساكه فيكون عليه وبالا وغيره نفعه **والله بما تعملون خبير** من المنع والاعطاء
فيجازيكم عليه وهو تاكيد للوعد والوعيد في الانفاق والبخل لاحراز الثواب والاجر والتلاة
من الاثم والوزر وقد يستدل بعموم الاية على وجوب بذل العلم وتحريم كتمانه من اهله اذا
لم يكن هناك مانع من تقية ونحوها بل روى ابن عباس انها نزلت في احبار اليهود الذين كتموا
صفة محمد ص ونبوته واراد بالبخل كتمان العلم الذي تاهم الله ولا ينافيه على الاول ورود في الزكوة
لان العبرة بعموم اللفظ وكذلك قوله سيطوقون لما مر ان المراد يلزمون وبالله وبتاييد ما روى
عنه ص من كتم علما من اهله الجمه الله بلجام من نار ونحوه **الثالثة** **قد افلح** قد فاز **من تزكى** تطهر
من الكفر والمعاصي او تكثر من التقوى لخذا من الزكاة واياها اراد من قال معناه قد ظفر بالبغية من
صار زاكيا بالاعمال الصالحة والورع وقيل تزكى اعطى زكوته اما مطلقا او زكوة الفطرة
لخصوصها كما يشعر به قوله **وذكر اسم ربه فصلى** اى صلوة العيد على احتمال ويحمل مطلق الصلوة
لقوله اقام الصلوة للذكرى وقيل ذكر الله بقلبه عند صلوته لرجاء ثوابه وخوف عقابه قال الخشوع
في الصلوة يحسن الخوف والرجاء وقيل ذكر اسم ربه بلسانه عند دخوله في الصلوة فصلى بذلك
الاسم اى قال الله اكبر لان الصلوة لا تنعقد الا به وعلى هذا فالاستدلال بها على وجوب زكوة
الفطرة بعيد الا ان ينضم اليه الخبر وهو ما رواه ابن بابويه في الصحيح عن حماد بن عيسى عن حريز عن ابي
بصير وزرارة قالا قال ابو عبد الله ع ان من تمام الصوم اعطاء الزكوة يعني الفطرة كما ان الصلاة على النبي ص من تمام الصلوة لانه من صام
على النبي ص ان الله عز وجل بابها قبل الصلوة فقال قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى ولم يؤد الزكوة فلا صوم له اذا تركها
فلا يرد على هذا القول ان السورة مكية ولم يكن في ذلك الوقت صلوة عيد ولا زكوة فطرة لانه
يحتمل ان يكون او آنا لها نزلت بمكة وختمت بالمدينة فلا ينافي ذلك الاحتمال وان كانت الاية غير ظاهرة فيه
لقيام الاحتمال الا بضميمة الخبر وكيف كان فالوجوب معلوم من الاخبار المتظافرة والاجماع عليه

كتاب الخمس وفيه اياب الاولى **واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه** ظاهر الغنيمة

ما اخذت من دار الحرب وبذلك الايات السابقة واللاحقة وعلى ذلك حملها اكثر المفسرين والظاهر من اصحابنا انهم حملوها على الغانم مطلقا وان لم تكن من دار الحرب وروى الكليني عن حكيم مؤذن بني عبس عن الصادق قال قلت له واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه والرسول قال هي والله الغانمة يوما يوما لهذا الحديث وقد اوجبوا السبعة الاشياء التي اوجبوا فيها الخمس في ذلك وهي غنيمة دار الحرب وارباح التجارات والزراعات والصناعات بعد مؤنة السنة والعيال على الوجه الوسط من غير اسراف ولا تقتير والمعادن والكنوز وما يخرج بالغوص والحلال المختلط بالحرام مع جهل القدر والمالك وارض الذمي اذا اشتراها من مسلم وزاد الحلبي على ذلك الميراث والهدية والهبة والصدقة واضاف الشيخ العسل الجبلي والمن واضاف الفاضلان الصمغ وشبهه والخوان استفادة ذلك من ظاهر الاية بعيد بل الظاهر منها كون الغنيمة غنيمة دار الحرب والخبر غير صحيح والاولى حمل الغنيمة في الاية على ذلك وجعل الوجوب في غير الغنيمة من المواضع السبعة ثابت بالدليل من خارج كالاجماع ان كان او الاخبار وبقي ما عدا ذلك على الاصل الدال على العدم وان اوكانت مكسورة فلا كلام وان كانت مفتوحة وهو الذي رجحه في الكشاف ووجه الترجيح انه اذا حذف الخبر واحتمل غير واحد من المقدر ان كقولك ثابت واجب حق لازم وما اشبه ذلك كان اقوى للايجاب من النص على الواحد فهي مبتدا خبره محذوف اي فثابت او واجب ونحوه ان لله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل مقتضى لايه قسمة الخمس على ستة اقسام سهم لله وسهم لرسوله وسهم لذوي القربى وثلث اسهم للثلثة الباقية وعلى هذا اكثر علمائنا قسمهم الله وسهم الرسول للرسول صلى الله عليه وآله وكذا سهم ذوي القربى يضعه حيث يشاء من المصالح وحال عدمه تكون الثلثة المذكورة للامام القائم مقامه وبقي الثلثة لاسهم الباقية تصرف الى المذكورين من بني هاشم هذا هو المشهور بين الاصحاب بل كاد يكون اجماعا وذهب جماعة من الاصحاب ان سهم ذي القربى لا يختص بالامام عليه السلام بل هو لجميع قرابة الرسول صلى الله عليه وآله من بني هاشم وروى ابن بابويه في المقنع ومن لا يحضره الفقيه وهو اختيار ابن الجنيد حيث قال هو يقسم على ستة اقسام سهم لله يلي امره امام المسلمين وسهم رسول الله الاولى الناس به واقربهم اليه نسبا وسهم ذوي القربى لاقارب رسول الله من بني هاشم وابن بني المطلب بن عبد مناف ان كانوا من بلدان اهل العدل وبرده ظاهر قوله لذي القربى وانه يدل على الوحدة فلا يتناول الاقارب لجمع فتعين كونه للامام اذ الثالث خرق الاجماع لا بقي اراد الجنس كما في ابن السبيل لانا نقول تنزيل اللفظ الموضوع للواحد على الجنس مجاز بل حقيقة الواحد فلا

والشيخ صح

فهي مبتدا والخبر محذوف صح

رسول الله صح

يعدل عنه الا ان يتعذر حمله على الواحد فيحمل على الجنس وحيث ان الواحد منه متعذر في ابن السبيل اذ ليس هنا له معنى واحد يمكن ان يكون مقصودا به اللفظ فلا وجه للحمل عليه بخلاف ذي القربى فان هنا له معنى واحدا يصلح ان يكون مقصودا به فيحمل عليه وما بقي انا لا نسلم تبادر الواحد من ذي القربى بل الظاهر منه الجنس كما في غير هذا المقام قال بعض وان ذا القربى حقه ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وغير ذلك من الايات فيحمل على الجنس الى ان يثبت المقتضي للعدول عنه على ان ارادة الواحد منه متوقفة على قيام الحجة بذلك اما بدونها فلا يقوى بانا قد بينا ان المطلوب من لفظ ذي القربى الواحد وانما يحمل على الجنس مع التعذر فليس احتمال الواحد والجنس على حد سواء بل الظاهر المتبادر منه الواحد وارادة الجنس في المواضع التي وقع فيها ذو القربى في غير هذا الموضع انما هو لتعذر ارادة الواحد منه ولو امكن ارادته منه لوجب حمله عليه وبالجملة انما نحمله على الجنس مع تعذر الواحد فلو امكن بوجه من الوجوه حملناه عليه وفيما نحن فيه يمكن دون ما عداه مما عداه من المواضع فيحمل عليه على ان الاخبار قد دلت على ذلك وقد بلغت حدا لا يمكن التاويل فيه ومن ثم نقل الشيخ في ذلك اجماع الفرقة وكاد ان يكون خلافا لهذا القائل نعم هو قول جماهير العامة بل انهم اطبقوا على ان المراد بذي القربى قرابة الرسول من ولد هاشم وبعضهم اضاف اليه آل المطلب وقال بعض الاصحاب انما يقسم الخمس على خمسة اسهم سهم لرسوله وبعده للامام وسهم ذي القربى له والثلثة الباقية لليتامى والمساكين وابن السبيل قالوا ومعنى لله خمسه وللرسول ان للرسول خمسة كقوله والله ورسوله احق ان يرضوه والمراد رسوله والافتتاح باسم الله على جهة التيمن والتبرك لا لان الاشياء كلها لله عز وجل او ان من حق الخمس ان يكون منقربا الى الله عز وجل لا غير وان قوله وللرسول ولذي القربى الى آخره بيان لكان مصرفه هو الاحيين به ويدل على ذلك صحيحة ربعي بن عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا اتاه المغنم اخذ صفوه وكان ذلك له ثم يقسم ما بقي خمسة اخماس وياخذ خمسا ثم يقسم اربعة اخماس بين الناس الذين قاتلوا عليه ثم يقسم الخمس الذي اخذ خمسة اخماس ياخذ خمس الله عز وجل لنفسه ثم يقسم الاربعة الاخماس بين ذي القربى واليتامى والمساكين وابناء السبيل يعطى كل منهم حقا وكذلك الامام ياخذ كما اخذ رسول الله صلى الله عليه وآله وهذا يذهب جمهور العامة واختلفوا في سهم النبي صلى الله عليه وآله بعد وفاته فقائل منهم انه يصرف في مصالح المسلمين كما فعله الشيخان بعده وقائل انه يسقط سهمه وسهم ذي القربى ويصير الكل مصروفا الى الثلثة الباقية وعلى هذا ابو حنيفة واصحابه

واحد صح

وقائل انه يكون لولي الامر بعد كما ذهب اليه ذلك البعض من اصحابنا والجواب ان الاية بعيدة
عما ذكروه فان ظاهرها الانقسام الى الستة وقولهم لا فتتاح بالله للتبرك مجاز لا يصار اليه الا
بدليل يدل عليه بخصوصه والرواية انما تضمنت حكاية فعله ﷺ وجاز ان يكون اخذ وتفرقة
توفير الحصص الباقين اما تبرعا منه ﷺ او لاعوازهم فلا يثبت بها الحكم على العموم على ان حملها
على التقية ممكن لكون ذلك مذهب العامة كما عرفت ثم ان الاكثر من اصحابنا ان الاصناف
الثلثة من بني هاشم دون بني المطلب وهو قول بعض العامة وذهب بعضهم الى دخول بني المطلب
فيهم وعلى هذا اكثر العامة مستدلين عليه بما روي عن النبي ﷺ انا وبنو المطلب لم نفترق في
جاهلية ولا اسلام ونحن وهم شئ واحد وشبكا بين اصابعه ومن طريق الخاصة ما رواه زرارة
عن ابي عبد الله ﷺ قال انما بنو عبد شمس ونوفل هؤلاء اخوتنا بنو هاشم لا نكر فضلهم لكان
الذي جعلك الله منهم ارايت اخواننا بني المطلب اعطيتهم وحرمتنا وانا نحن وهم عترة واحدة
فقال لو كان العدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبي الى الصدقة ان الله جعل لهم في كتابه ما كان لهم
سعتهم يعني الخمس والجواب ان الاخبار المذكورة غير واضحة الصحة مع معارضتها بمثلها
روى حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن العبد الصالح الى الحسن الرضا ﷺ قال وهؤلاء الذين
جعل الله لهم الخمس هم قرابة الرسول ﷺ وهم بنو عبد المطلب انفسهم الذكر والانثى منهم ليس فيهم
من اهل بيوتات قريش ولا من سائر احد العرب ونحوها من الاخبار ومع التعارض يتساقطان
ويبقى استصحاب اللذة باخراج الخمس الى مستحقه باقيا ويمكن ان يستدل على ما قوله بان بني
المطلب يستحقون الزكوة ثابت بعموم قوله انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية خرج منه بنو هاشم
بالاجماع فيبقى ما عداهم ومنه بنو المطلب ولو قيل ان الاخبار السابقة مخصصة للاية لقلنا انها
ضعيفة معارضة بمثلها وذلك يقتضي تساقطها وبقاء عموم القرآن سالما فيهم المطلوب
ويعتبر في المساكين وابن السبيل الحاجة على ما مر في باب الزكوة اذ هو الظاهر من الاطلاق اما
اليتيم فاعتبر فقره بعض الاصحاب نظرا الى ان الخمس عوض الزكوة على ما دلت عليه الاخبار فيعتبر
ما يعتبر فيها من الفقر والحاجة ولان الامام يقسمه بينهم على قدر حاجتهم والفاضل له ومع
تحقق الغنى تنتفي الحاجة فينتفي النصيب وفي الاخير وان اعتباره نظرا الى عموم الاية الصادق
على الغني والفقير وبان استحقاقه لكونه يتيما فيستوي فيه الغني والفقير ولانه لو اعتبر فيه الفقر
لكان داخلا تحت المساكين فلا يكون قسما برأسه ويلزم من ذلك تداخل الاقسام والتنازع

مستظهر الجانبين لان الاحتياط يقتضي الاعتبار ومقتضى اللام بيان المصرف على ما تقدم
فيجوز تخصيص العموم الفريق الواحد من الثلثة بنصف الخمس الذي هو حصتهم والبدء بالفقير
المتاخرين واعتبر جماعة وجوب بسط النصف على الثلثة الاصناف نظرا الى ان اللام في الاية في
الملك فلا يجوز الاقتصار على صنف واحد قالوا ويؤيد ذلك انها لو كانت هنا لبيان المصرف
لجاز اعطاء الجميع لصنف واحد غير الامام وان كان الامام حاضرا والظاهر انه لا قائل به ويمكن
ان يجاب بان ذلك خرج بالاجماع ولولا الاجماع لساغ ذلك لكون الاجماع منع من صرف حصة
الامام الى غيره مع وجوده ومرجع كل الخلاف بينهم انما هو في الاسهم الثلثة للاصناف الثلثة والخارج
بالاجماع لا يرد نقضا على ان القائل بوجوب البسط انما يقول به مع حضور الاصناف مع غيبة الامام فان
الشيخ ممن يقول بوجوب البسط وقد صرح في بعض كتبه بانه اذا لم يكن في البلد الا فرقة واحدة منهم جاز
ان يعرفهم ولا يتطرق غيرهم ولا يحمل الى بلد اخر وهذا مما يضعف حمل اللام على الملكية
ولا احتياط في البسط على الاصناف انما تعم الاشخاص الحاضرين فقد يقبل وهو بعيد الرابع
امنتم بالله متعلق بمحذوف دل عليه ما تقدم اي ان كنتم امنتم بالله فاعلموا ان الخمس لهؤلاء
المذكورين فسلموه اليهم وفي الكلام تاكيد لوجوب الخمس على اتم وجه واكد تصدير الكلام
بالعلم واقترانه بان المفيد للتوكيد وتقييد الحكم بالايمان وذكر الجملة الخبرية وتكرار الموكد
وحذف الخبر وليس المراد هنا مجرد العلم فان العلم المتعلق بالعمل اذا امر به كان العلم مقصودا
بالعرض لتحصيل العمل الذي هو المقصود اصالة وما انزلنا على عبدنا محمد ﷺ من الايات والملئكة
والنصر يوم الفرقان اي اذ به يوم بدر فانه يوم حصل فيه الفرق بين الحق والباطل وغلب فيه الحق
عليه يوم التقى الجمعان هم المسلمون والكفار وهي اول واقعة عظيمة صارت في الاسلام والله على
كل شئ قدير فيقدر على نصر الجماعة القليلة على الفئة الكثيرة وامدادها بالملئكة كما وقع في ذلك
اليوم الثانية يا ايها الذين امنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض هذه الاية
قد ذكرناها في باب الزكوة فلا نعيدها الثالثة يسئلونك عن الانفال جمع نفل بسكون الفاء وفتحها
وهو الزيادة ومنه سميت النافلة لزيادتها على الواجب قيل المراد بها غنيمة يوم بدر والمراد السؤال
عن احكامها وكيفية قسمتها ويؤيد ما قيل انها نزلت بسبب اختلاف المسلمين في غنائم بدر وانها
كيف تقسم ومن يقسمها المهاجرون او الانصار فبين حكمها وان امر ذلك الى الله والرسول وقيل
المراد انفال السرايا المجعولة لهم كقوله ﷺ من فعل كذا وكذا فله كذا وقد وقع منه ﷺ في يوم بدر فتسارع

مستظهر

الشبان وبقي الشيوخ تحت الرايات فلما انقضى الحرب طلب الشبان ما كان قد تقدم النبي ﷺ فقال الشيوخ كنا ردءا لكم لو وقعت عليكم الهزيمة لرجعتم الينا وتشاجروا في ذلك فنزلت وبه استدل الشافعي على انه لا يلزم الامام ان ينفلهم او عدهم وهذان القولان مرغوب عنهما فيما يبدو والذي عليه اصحابنا ان المراد بها ما قد ورد به الروايات عن الباقر والصادق انها قالا الانفال كل ارض خربة باد اهلها بغير قتال وكل ارض انجلى عنها اهلها بغير قتال وديمتها الفقهاء فيء وميراث من لا وارث له وقطائع الملوك اذا كانت في ايديهم من غير غصب في الاجام وبطون الاودية والارضون الموات ونحوها وقد يروى عن اهل البيت عليهم السلام انهم قرأوا يسئلونك الانفال بدون لفظة عن قل الانفال لله والرسول اي هي لهما مختصة بهما والمراد انها للرسول في حال حيوته صلعم ومن بعده للامام القائم مقامه وعلى هذا فلا تكون الاية منسوخة بآية الغنيمة اعني قوله تعالى واعلموا انما غنمتم الاية لعدم التنافي بينهما لاختلاف المحل نعم لو حملناها على الغنيمة امكن القول بالنسخ للتنافي واتقوا الله باتقاء معاصيه واتباع ما يأمركم به واصلحوا ذات بينكم اي الحال التي بينكم بالملاءمة ومساعدة بعضكم بعضا فيما يرضي الله وترك الخصومة والمشاجرة بالصلح والمحبة وتسليم الامر الى الله واطيعوا الله ورسوله ولا تخرجوا عما امرتم به ان كنتم مؤمنين مصدقين بالله والرسول فان الايمان يقتضي ذلك او كنتم كاملي الايمان فان كمال هذه الثلثة اعني اجتناب المناهي الذي هو في معنى الاتقاء واتباع الاوامر واصلاح ذات البين بالعدل والاحسان والمساعدة على الخير كما دل عليه قوله وتعاونوا على البر والتقوى الاية انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم فزعت للذكر استعظاما لله وهيبة من جلاله وقيل هو الرجل يهم بالمعصية فيقال له اتق الله فيقلع عنه خوفا من العقاب والمراد بالاية كاملو الايمان لعدم اعتبار مثله في اصل الايمان كما دل عليه قوله في موضع اخر الذين يقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون اولئك هم المؤمنون حقا حكم عليهم بتحقق الايمان فيهم ولم يعتبر الوجل عند الذكر فاقتضى انتفاء صفة زائدة توجب كماله واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا لزيادة المؤمن به فان الايمان بالايات الموجبة لزيادته بازدياده اولا طمئنان النفس وروح اليقين بتظاهر الادلة او العمل بموجبها وهو قول من قال الايمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية بناء على دخول العمل فيه وهو قول مرغوب عنه وقد تحقق مما ذكرنا ان زيادة الايمان تكون على ثلثة انحاء الاول بتقوية الدليل وتكثيره فان كل دليل فهو مركب لا محالة من مقدمات ولا شك ان النفوس مختلفة في الاشراق والانارة والاذعان متفاوتة بالذكاء والغباوة وكل من كان اكثر حزرا بالمقدمات اكثر وادوم كان علمه باليقين اكمل والتام الثاني بتعدد التصديق

وتعدده فان المعلوم ان من صدق انسانا في شيء بان كان تصديقه ازيد ممن تصدق به من صدقه في شيء واحد والثالث ان بقي الايمان عبارة عن مجموع الثلثة فبسبب دخول التفاوت في العمل يظهر التفاوت في الايمان وان لم يكن التفاوت في الاقرار والاعتقاد متصورا وعلى ربهم يتوكلون يفوضون اليه امورهم ولا يخشون سواه ولا يرجون الا رحمته والواو للحال وفي ذلك اشارة الى ان كمال الايمان انما يكون بالتوكل عليه والانابة اليه ولتفخم هذا البحث بايه طا تعلق به وهو قوله تعالى وما افاء الله على رسوله اي اعاده عليه يعني صيره له فانه كان حقيقا بان يكون له لانه تعالى خلق الناس لعبادته وخلق ما خلق لهم ليتوسلوا به الى طاعته فهي في ايدي الكفرة في غير محلها واوان رجاعها الى المؤمنين في واعادة وفي الكافي فان الله تبارك وتعالى جعل الدنيا كلها لخليفته حيث يقول للملئكة اني جاعل في الارض خليفة فكانت الدنيا باسرها لادم وصار بعد لاولاده وخلفائه فما غلب عليه اعداؤهم ثم رجع اليهم بحربه او غلبة سيف فيأ وهو ان يغلبهم بغلبة وحرب وكان حكمه فيه ما قال الله واعلموا انما غنمتم من شيء الاية هذا هو الفيء الراجع وانما يكون الراجع ما كان في يد غيرهم فاخذ منهم بالسيف فاما ما رجع اليهم من غير ان يوجف عليه بخيل ولا ركاب فهو الانفال هو لله وللرسول خاصة وليس لاحد فيه شركة وانما جعل الشركة في شيء تؤول عليه الى اخر ما ذكره ومقتضاه ان هذا القسم من الراجع اليهم بعد دخوله في يد غيرهم من الانفال وقد سبقت الاشارة الى كونه من الانفال وهنا يظهر الوجه في كونه فيأ منهم اي من الكفرة او من بني النضير وما اوجفتم عليه الفاء جواب الشرط اي ما اجريتم على تحصيله وتغنمه من الوجف وهو سرعة السير من خيل ولا ركاب وانما مشيتم اليه على ارجلكم فان قرى بني النضير كانت على ميلين من المدينة فمشوا اليه رجالا غير رسول الله صلعم فانه ركب جملا او حمارا او بغلا جيء به قال فلكن الله يسلط رسله على من يشاء اي بكم من عدوهم من غير قتال بان يقذف الرعب في قلوبهم او على ما في ايديهم كما كان يسلط رسله على اعدائه فلا امر فيه مفوض اليه فلا يقسم قسمة الغنيمة التي قوتل عليها واخذ عنوة وذلك انهم طلبوا قسمتها منه فنزل جعل الله اموال بني النضير لرسوله خالصة يفعل بها ما يشاء الا انه صلعم قسمها بين المهاجرين ولم يعط الانصار منها شيئا الا ثلثة نفر كانت بهم حاجة وقد تقدم ارهذا من الانفال فتكون اللام بعد النبي صلعم والله على كل شيء قدير فيفعل تارة بالوسايط الظاهرة وتارة بغيرها وما افاء الله على رسوله من اهل القرى قيل لم يعطف هذه على ما قبلها لانها بيان لها غير اجنبية منها بين لرسوله صلعم

الاعتقاد والاقرار والعمل وان كان عبارة عن مجموع صح

في الاية دلالة على ان الرسول صلعم كان يقسم الغنايم على ما يراه من المصلحة

تخريج قتال

في الاية دلالة على ان الرسول صلعم كان يخمس الغنايم ويقسم الاربعة الاخماس بين الغانمين

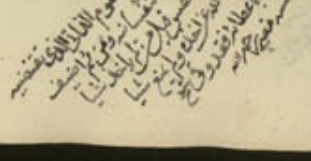
في الاية دلالة على ان الرسول صلعم كان يقسم ما افاء الله عليه على ما يشاء

في الاية دلالة على ان الانفال لله وللرسول

فيها ما يصنع بالفيء واعرف ان يضعه حيث يضع الخمس من الغنايم كذا في ف وغيره وفيه نظر فان ظاهر
الاولى ان امر الفيء مفوض اليه وهنا اوجب قسمته بطريق الخمس وكون الفضة واحدة تزيد الاشكال
ومن ثم احتمل بعضهم كونها نحتة لسابقتها وبالجملة ظاهرها يخالف ما هو الشايع بين اصحابنا
وتظافرت به اخبارهم من ان مالم يوجف عليه بخيل ولا ركاب فهو للرسول ص وبعد للامام ع
ويمكن ان بقي بغير القصتين كما ذكره بعض المفسرين من ان مالم يوجف عليه ولا ركاب كان للنبي ص في اموال
بني النضير وانها كانت لرسول الله ص وكان ينفق منها على اهله وامّا اهل القرى المذكورون
في هذه الاية فهم اهل الصفراء وينبع وما هنالك من قرى العرب التي تسمى في زمن عليّ ع قال وحكمها
مخالف لاموال بني النضير فانه ص لم يحبس من هذه لنفسه شيئاً بل قسمها على امره وهو الظاهر ممّا
رواه الشيخ عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال سمعته يقول الفيء والانفال ما كان من ارض لم يكن فيها
هراقة دماء، وقوم صولحوا واعطوا بايديهم وما كان من ارض خربة او بطون اودية فهذا كله من
الفيء فهذا لله ولرسوله ص فما كان لله فهو لرسوله يضعه حيث يشاء وهو للامام بعد الرسول ص وقوله
وما افاء الله على رسوله من اهل القرى فهذا بمنزلة المغنم كان الذي يقول ذلك وليس لنا فيه غير سهمين
سهم الرسول وسهم ذي القربى ثم نحن شركاء الناس فيما بقي وعلى هذا فلا اشكال بان يكون الاولى
في حكم الفيء الذي لم يوجف عليه وهذه في حكم ما اوجف عليه فارجع ما في ايدي الكفار الى المسلمين
وبعد حصوله في ايديهم بقتال او بغيره يصير فيئاً على ما عرفت وح فيمكن ان يوجه عدم العطف
بكون هذه غير الاولى اما ابتداء كلام او على الاستيناف فانه لما حكم الفيء الذي لم يوجف عليه كان
سائلا يسأل عن حكم ما اوجف عليه فبيّن تعالى له اباه ان ما هذا شأنه فهو في حكم الغنيمة
فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل قد تقدم ان المراد بهم من كان من بني
هاشم وهو المطلوب من الاية لان التقدير ولذي قرباه ويتامى اهل بيته ومساكينهم وابن
السبيل منهم وفي الروايات دلالة عليه روى المنهال بن عمرو عن علي بن الحسين ع قال قلت قوله تعالى
ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل قالهم قوم قربانا ومساكيننا وايتامنا سبيلنا
وقال جميع الفقهاء هم يتامى الناس عامتهم وكذلك المساكين وايتام السبيل وفي رواية محمد
بن مسلم السابقة اشعار به فتامل وقد عرفت حكم قسمة الغنيمة لكيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم
علة لانقسام الفيء الخاص الآ قسام اي من حق الفيء ان يعطى الفقراء لئلا يكون لهم بلغة يعيشون بها
لا دولة بين الاغنياء يتداولونه ويدورونه بينهم كما كان في الجاهلية ان الرؤساء منهم كانوا يستأثرون

واهل بيته ص

بالغنيمة لانهم اهل الرياسة والدولة والغلبة والمعنى كيلا يكون اخذ غلبة واثرة جاهلية
وهو خطاب للمؤمنين دون الرسول ص عليه ونقل في تفسير الكلبي انها نزلت في رؤساء المسلمين
قالوا يا رسول الله ص خذ صفوه والربع ودعنا والباقي فهكذا كنا نفعل في الجاهلية فنزلت
الاية فقال اصحابه سمعاً وطاعة لامر الله ورسوله وما اتاكم الرسول من الاموال والفيء فخذوه
فتمسكوا به لانه واجب الطاعة او حلال لكم وما نهاكم عنه عن اتيانه او اخذه من الفيء فانتهوا
واتقوا الله في مخالفة الرسول ص ان الله شديد العقاب لمن خالف فليحذر الذين يخالفون عن امره
وهو عام في كل ما امر به النبي ص ونهى عنه وان نزلت في الفيء فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب وقد يستدل به بالنسبة الى امر النبي ص ونهيه على ان مقتضى الامر الوجوب والنهي التحريم
كما ثبت في الاصول للفقراء المهاجرين قيل هو بدل من المساكين وابن السبيل في الاية
السابقة والمقصود الحث على هؤلاء بالنسبة الى غيرهم لمكان ما بهم من الفقر والمهاجرة
الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم فان اهل مكة اخرجوهم منها واخذوا اموالهم واستدل
بعضهم بظاهرها على جواز بيع دور مكة وانها مما يصح تملكها وفيه نظر سيجيء يبتغون فضلاً
من الله ورضواناً حال مقيد لاخراجهم مما يوجب تعظيمهم وينصرون الله ورسوله
باموالهم وانفسهم اولئك هم الصادقون الذين ظهر صدقهم في ايمانهم وجهادهم والذين
تبوّؤا الدار والايمان شيء تعالى بعد ذكر المهاجرين بوصف الانصار ومدحهم حيث طابت انفسهم
عن الفيء والمراد انهم لزموا المدينة والايمان وتمكنوا منهما او تبوّؤا دار الهجرة ودار الايمان
فحذف المضاف من الثاني والمضاف من الاول وعوض عنه اللام او تبوّؤا الدار واخلصوا الايمان
كقولهم علفتها تبناً وماءً باردًا من قبلهم اي قبل هجرة المهاجرين اليهم وقدومهم عليهم لان
الانصار لم يؤمنوا قبل المهاجرين وقيل معناه قبل ايمانهم والمراد بهم اصحاب ليلة العقبة
وهم سبعون رجلا بايعوا رسول الله ص على حرب الاحمر والابيض كذا في يحبون من هاجر
اليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما اوتوا من الفيء وغيره من انواع الاحسان فلم
يحصل لهم حسد ولا غيض مما اعطى المهاجرين دونهم ويؤثرون على انفسهم فيقدمون المهاجرين
عليها حتى لو كان عند بعضهم امرأتان نزل عن واحدة وزوجها من احدهم ولو كان بهم خصاصة
حاجة الى ما اثروا به من خصاص البناء وهي فرجة ومن يوق شح نفسه اي يدفع ويمنع بخل نفسه
فيخالفها فيما دعته اليه منه فاولئك هم المفلحون الفائزون بالثناء العاجل والثواب الآجل



وفيه حث على مخالفة النفس فيما تغلب عليها لحب المال وبغض الانفاق **والذين جاؤا من بعدهم**
وهم الذين هاجروا من بعد قوة الاسلام او التابعون باحسان وهم المؤمنون بعد الفريقين
الى يوم القيمة ومن ثم قيل ان الاية قد استوعبت جميع المؤمنين وعلى هذا فيكون مقطوعا
عما قبله معطوفا عليه عطف الجملة على الجملة لا عطف المفردات فان قوله والذين جاؤا مبتدا خبره
يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا في الدين **الذين سبقونا بالايمان** اخبر تعالى عنهم بانهم لايمانهم
ومحبتهم يقولون ذلك **ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين امنوا** حقدا لهم **ربنا انك رؤف
رحيم** فحقيق بان تجيب دعاءنا اي اخبر من دعاه داع واقرب من رجاه راج **كتاب الحج** والبحث
يقع على انواع **الاول** في وجوبه وفيه ايات **الاولى ان اول بيت وضع للناس** اي بنى للناس
ولم يكن قبله بيت مبنى بل انما دحيت الارض من تحته روى الكليني عن ابي حمزة عن ابي جعفر
قال لما اراد الله عز وجل ان يخلق الارض امر الرياح فضربن متن الماء حتى صار موجا ثم ازبد
فصار زبدا واحدا فجمعه في موضع البيت ثم جعله جبلا من زبد ثم دحى الارض من تحته
وهو قول الله عز وجل ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا ورواه ايضا بسنده عن
عمير عن ابي بكر الحضرمي عن ابي عبد الله ع ونحوهما من الاخبار الواردة في ذلك او وضع للعبادة
ولم يكن قبله بيت يعبد الله فيه فقد روى ابو ذر انه سئل النبي ص عن اول مسجد وضع للناس
فقال المسجد الحرام ثم البيت المقدس او انه اول بالشرف والرتبة لا بالزمان فقد روي عن علي ع
ان رجلا قال له اهو اول بيت قال لا قد كان قبله بيوت ولكنه اول بيت وضع للناس مباركا
فيه الهدى والرحمة والبركة واول من بناه ابرهيم ع ثم بناه قوم من العرب من جرهم ثم هدم
فبناه قريش **للذي ببكة** للبيت الذي ببكة وهي لغة في مكة علم للبلد الحرام كالنبيط والنميط اسم
موضع بالدهنا مقصورا وامثالهما وقعت الباء موقع الميم وقيل ان بكة موضع المسجد
ومكة الحرم كله يدخل فيه البيوت وهو المروي عن ابي جعفر ع وقيل بكة موضع البيت والمطاف
ومكة اسم البلد ونقله في مجمع البيان عن الاكثر **مباركا** كثير الخير والبركة والنفع لمن حجه واعتمر او اعتكف
عنده او طاف حوله لما فيه من الثواب العظيم المضاعف وتكفير الذنوب فهو حال من المستكن في
الظرف **وهدى للعالمين** دلالة لهم على الله سبحانه باهلاكه كل من قصده من الجبابرة كاصحاب
الفيل وغيرهم وباجتماع الظبي في حرمه مع الكلب والذئب ولا ينفر عنه كما ينفر في غيره من المواضع
وباستيناس الطيور فيه بالناس وباستشفاء المريض به وبانه لا يعلوه طير اعظاما له الى غير

ذلك من

ذلك من الدلالات وانهم يهتدون به لانه قبلتهم ومتعبدهم **فيه ايات بينات** دلالات
واضحات والجملة مفسرة للهدى على الوجه الاول ويحتمل ان يكون حالا اخرى **مقام ابرهيم** مبتدا
حذف خبره اي منها مقام او بدل من ايات بدل البعض او عطف بيان لقوله ايات وصح بيان الجمع
بالواحد اما لانه وحده بمنزلة ايات كثيرة كما جعل ابرهيم وحده امة لظهور شانه وقوة دلالته على
قدرة الله تعالى ونبوة ابرهيم ع من تاثير قدمه في حجر صلد واما لاشتماله عليها لان اثر القدم في
الصخرة الصماء اية وغوصه فيها الى الكعبين اية والانة بعض الصخرة دون بعض اية وابقاؤه دون سائر
ايات الانبياء عليهم السلام اية وحفظه مع كثرة الاعداء من المشركين واهل الكتاب والملاحدة الوف سنين اية
في حسين بن سنان قال سالت ابا عبد الله ع فيه ايات بينات ما هذه الايات البينات قال مقام ابرهيم حيث قام
على الحجر فاثرت فيه قدماه والحجر الاسود ومنزل اسمعيل وسبب هذا الاثر انه لما ارتفع بنيان
الكعبة قام على هذا الحجر ليتمكن من رفع الحجارة فغاصت فيه قدماه او انه لما جاء زائرا من الشام
امراته ان ينزل فلم يترجل فجاءته بهذا الحجر فوضعته من الشق الايمن فوضع قدمه عليه والى الايسر
فوضع قدمه عليه فبقي اثر قدميه **ومن دخله كان امنا** جملة ابتدائية او شرطية معطوفة من حيث
المعنى على مقام لانه في معنى وامن من دخله اي ومنها امن من دخله واقتصر في الايات عليهما لان
فيهما غنية عن غيرهما في الدارين بقاء الاثر مدى الدهر والامن من العذاب يوم القيمة وقد تظافرت
الاخبار بكونه امنا من العذاب يوم القيمة ويحتمل ان يكون الخبر هنا بمعنى الامر والمراد من دخله
ويؤيده ما رواه الحلبي في الحسن عن ابي عبد الله ع قال سالته عن قول الله عز وجل ومن دخله كان امنا
قال اذا احدث العبد جناية في غير الحرم ثم فر الى الحرم لم يسع لاحد ان ياخذه في الحرم ولكن يمنع من
السوق ولا يبايع ولا يطعم ولا يسقى ولا يكلم فانه اذا فعل ذلك يوشك ان يخرج فيؤخذ واذا
جنى في الحرم جناية اقيم عليه الحد في الحرم لانه لم يدع للحرم حرمة وما رواه علي بن ابي حمزة
عن الصادق قال سالته عن قول الله عز وجل ومن دخله كان امنا قال ان سرق سارق بغير مكة او
جنى جناية على نفسه ففر الى مكة لم يؤخذ ما دام بالحرم حتى يخرج منه ولكن يمنع من السوق ولا يبايع ولا
يجالس حتى يخرج منه فيؤخذ وان احدث في الحرم ذلك الحدث اخذ منه ونحوهما من الاخبار لكن
هذا يقتضي كون الضمير في ومن دخله راجعا الى الحرم لا الى البيت او بكة والمذكور هو الاخير لما
ويمكن ان يرجع الضمير الى مقام ابراهيم ويراد بمقام ابراهيم الحرم كله على ما يروى عن ابن عباس
انه قال الحرم كله مقام ابراهيم وهو مبني على ان يراد بالمقام لغة اي ما اقام فيه او توسع فيه

فاطلق اسم الحرم على الكل وفي حسنة عبد الله بن سنان قال سألته عن قول الله عز وجل ومن دخله كان آمنا البيت عنى والحرم قال من دخل الحرم مستجيرا من الناس فهو آمن ومن دخل الحرم من الوحش والطير كان آمنا أن تصاح أو يؤذى حتى يخرج من الحرم وهو ضريح في كون الضمير للحرم ويؤيد ذلك قوله تعالى ويروا أنا جعلنا حرما آمنا وتخطف الناس من حولهم وبالجملة الحكم بعدم افادة الحد في الحرم على من التجا اليه مما ذهب اليه اصحابنا وقد تظافرت اخبارهم بذلك الا ان الاستثناء في الحكم الظاهر الآية بعيد لعدم ظهورها في ذلك واحتمال المعنى الاول قائم نعم يتم بعمومات الاخبار ووافقنا على ذلك اكثر العامة واتفقت الامة على من اضافيه ما يوجب الحد اقيم عليه الحد فيه لعدم احترام ولله على الناس حج البيت قصد للزيارة على الوجه المخصوص المشتمل على ايقاع المناسك المؤداة في المشاعر المخصوصة من استطاع اليه سبيلا بدل من الناس مخصص لعمومه اي اوجب الله على المستطيع من الناس حج البيت وقد اختلف في الاستطاعة المحصلة للوجوب فقيل انها البدن فيجب على من قدر على المشي والكسب بالطريق ولو بسؤال الناس اذا كان من عادته ذلك وهو مذهب المالكية ويدفعه ما صح عن النبي صلى الله عليه وآله انه فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة وقال الشافعية انها بالمال فقط ومن ثم اجبوا الاستنابة على الزمن المقعد اذا وجد اجرة من بنوبه ويرد انها عبادة متعلقة بالبدن ايضا فيمتنع التكليف بها مع العجز اذ لم يعهد من الشارع التكليف بمثله والذي عليه اصحابنا رضوان الله عليهم انها مجموع الامرين فلم يوجبوه الا على من قدر على الزاد والراحلة عينا او ثمنا ونفقة عياله ذاهبا وآئبا فاضلا عن حوائجه الاصلية اللائقة به في حال السفر وكان صحيحا في نفسه سالما عما يعوقه عن المسير من الامراض وانقطاع الطريق وضيق الوقت فلو لم يغلب على ظنه السلامة في الطريق بخوف سبع او لص او نحو ذلك او خاف المرأة على بضعها او كان ضعيفا لا يقوى على الاستمساك على الراحلة لضعف او مرض او غير فهو غير مستطيع وقد تظافرت بذلك الاخبار عن الائمة الاطهار الذين هم مهبط الوحي ومعدن التنزيل واعرف باسرار الكتاب والشريعة جدهم مرسلا محمد بن يحيى الخثعمي قال سألت حفص الكناسي الصادق عليه السلام عن قول الله عز وجل ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا قال يعني بذلك من كان صحيحا في بدنه مخلى سربه له زاد وراحلة فهو ممن يستطيع الحج ونحوها من الاخبار ويمكن استفادة بعضها من الادلة العقلية ايضا وهل يشترط الرجوع الى كفاية زيادة على ذلك قيل نعم وعليه بعض الاصحاب محتجا برواية ابي الربيع الشامي عن الصادق عليه السلام سئل عن السبيل فقال الزاد والراحلة قال الا ان يكون

يحج ببعض ويبقى بعضا لقوت عياله الذين قد فرض الله نفقتهم عليه فلم يجعلها الا على من يملك مائتي درهم والجواب ان الرواية غير معلومة الصحة لجهالة الراوي ولو سلم فلا دلالة فيها على ما ذهبوا اليه انما تدل على وجوب نفقة العيال مدة ذهابه وعوده ونحن لا نخالف في اشتراط ذلك وانما ننكر الزيادة عليه ولم يعلم من الرواية اعتبار الرجوع الى كفاية على الوجه الذي ذكروه بل هو ظاهر فيما قلناه وهو اصرح في الرد على العامة حيث يكتفون بالزاد والراحلة لنفسه ولم يعتبروا نفقة العيال المدة المذكورة نعم روى شيخنا المفيد هذا الحديث بزيادة قد تدل على ذلك وهي قد قيل لابي جعفر عليه السلام ذلك فقال هلك الناس اذن اذا كان من له زاد وراحلة لا يملك غيرهما ومقدار ذلك مما يقوت به عياله ويستغني به عن الناس فقد وجب عليه ان يحج ثم يرجع فيسأل الناس بكفه فقد هلك الناس فقيل له فما السبيل عندك قال السعة في المال وهو ان يكون معه ما يحج ببعضه ويبقى البعض يقوت به نفسه وعياله قد يدل عليه ايضا اذ المراد بقاء ذلك وقت الرجوع والا فكيف يقوت نفسه بذلك البعض مع انه خرج الى الحج والجواب انه لم يثبت نقل هذه الزيادة في شئ من كتب الحديث المتداولة فيما بيننا فلا تكون معتبرة ولو قبل ان الزيادة من الفقيه مقبولة لقلنا لا نسلم ومع التسليم فانما ذلك مع معلومية طريقها على انا لو سلمنا فلا دلالة لها على ذلك اذ يجوز ان يكون المراد بقوله ثم يرجع فيسأل الناس بكفه انه لا يكون بحيث يصير بسبب الحج سائلا بكفه بعد بان يكون الحج جعله سائلا كذلك وظاهر ان هذا لا يستلزم اشتراط الرجوع الى الكفاية على الوجه الذي قلتم وايضا يمكن ان يراد منه بقاء الاستطاعة الى ان يرجع الى بلده بحيث لا يسأل الناس في الطريق بكفه وقوله ما يحج ببعضه ويبقى البعض الى اخره يجوز ان يراد به صرف بعضه في مصالح الحج من الراحلة والاكل والبعض الاخر يصرفه في قوت نفسه في الطريق وقوت عياله في بلدهم الى ان يرجع وبالجملة فالرواية غير واضحة الدلالة على ما قالوه مع ضعفها فلا تقاوم عمومات القرآن وصحاح الاخبار بل تحمل في مقابلها ثم ان مقتضى الآية الوجوب على المستطيع بالزاد والراحلة كما عرفت وهو اعم من ان يكون مالكا لهما او لا فعلى هذا الوجه لا دلالة وجب عليه الحج لظهور كونه مستطيعا على ذلك التقدير وهل يثبت بمجرد البذل لا كذلك نعم واعتبر بعضهم التمليك او تعليقه نذر وشبهه مما لا يصح الرجوع معه نظرا الى جواز الرجوع فيما بذله فيكون بمثابة تعليق الواجب على ما ليس بواجب والاخبار المعتبرة الاسناد دالة باطلاقها على الوجوب من غير تقييد بكون

الباذل قد ذكره اولا وروى محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله ع في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا قال ليكون له ما يحج به قلت فان عرض عليه الحج فاستحى قال هو ممن يستطيع ولم يستحي ولو على حمار اجدع ابتر وروى معوية بن عمار في الصحيح عن الصرح الى ان قال فان دعاه قوم ان يحجوه فاستحى فلم يفعل فانه لا يسعه الا ان يحج ولو على حمار ابتر الحديث والاخبار في ذلك كثيرة وتجاب عما ذكروه ومن تعليق الواجب على ما ليس بواجب بانا لا نختم الوجوب بمجرد البذل بمعنى ان مجرد حصول البذل يوجب استقرار الحج في الذمة ويجعله واجبا مطلقا بل نقول انه يجب بذلك ويبقى الوجوب مراعى باستمرار البذل فاذا استمر استمر الوجوب وان سقط في الاثناء لعارض سقط وهل ذلك الا مثل من وجب عليه الحج وسافر عام الاستطاعة فعرض له عارض في الطريق من مرض او عضبه بحيث لا يمكنه المسير عن ذلك الموضع فانه يسقط عنه الوجوب المحكوم به ظاهرا في اول الامر نعم مع وجود العائلة لا بد ان يكون عندهم ما يكفيهم مدة غيبته عنهم سواء كان ذلك بذل الباذل او كان عنده ما يخلفه لهم ولا فرق في كون المبذول نفس الزاد والراحلة او ثمنهما او ما يمكن تحصيلهما به ومن فرق فقد بعد واعلم ان مقتضى ما ذكرناه في تفسير الاستطاعة ان لا يجب الحج على المغصوب والزمن والكبير الذي لا يستمسك على الراحلة لكن بعض اصحابنا اوجب عليه هؤلاء الاستنابة في الحج ان كانوا موسرين قادرين على ان يحجوا ويتخصصا يحج عنهم وانما اوجب ذلك لدليل من خارج دل عليه ومع هذا فلو قدر على الحج بنفسه بان زال العذر عنه وجب عليه الحج ايضا ولا يسقط عنه بتلك الاستنابة لتحقق الاستطاعة حج وما وجب بالنيابة انما وجب لدليل خارج والا لم يجب لتوقعه قبل شرط الوجوب **وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ** اي ومن لم يحج وضع مكانه كفر للتاكيد في وجوبه وفي الحديث من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا او نصرانيا وقال اكذا امر الحج في هذه الاية على المستطيع من وجوه الدلالة على وجوبه بصيغة الخبر وابرازه في الجملة الاسمية وايراده على وجه يفيد انه حق واجب لله في قراب الناس لا ينفكون عن اداءه كما دل عليه ولله على الناس حج البيت والتعميم اولا ثم التخصيص بالابدال الما فيه من تاكيد المراد وتكريره ولما في الايضاح بعد الابهام والتفصيل بعد الاجمال من ايراد الشيء بصورتين مختلفتين ليكثر وتيقن وتسميته ترك الحج كفرا للتغليظ عليه وانه فعل الكفرة ثم ذكر الاستغناء على تقدير عدم الفعل وهو امارة المقت والسخط والخذلان وكون لاستغنا

عن العالمين

عن العالمين دون الاستغناء عن النار لما فيه من مبالغة التعميم وثبوت الاستغناء عنه بالبرهان الواضح ولدلالته على الاستغناء الكامل وهو دال على عظم السخط وقد ورد في الاخبار ما يدل على الذم الفاحش لمن ترك الحج ولم يبادر الى فعله بعد وجوبه روى محمد بن الفضيل عن الكاظم ع في قوله تعالى قل فلم تقتلون انبياء الله من قبل ان كنتم مؤمنين قال انهم الذين يتمادون في ترك الحج الى ان يقول فان دعاه قوم ان يحجوه فاستحى فلم يفعل فانه لا يسعه الا ان يحج ولو على حمار ابتر الحديث والاخبار في ذلك كثيرة وتجاب عما ذكروه ومن تعليق الواجب على ما ليس بواجب بانا لا نختم الوجوب بمجرد البذل بمعنى ان مجرد حصول البذل يوجب استقرار الحج في الذمة ويجعله واجبا مطلقا بل نقول انه يجب بذلك ويبقى الوجوب مراعى باستمرار البذل فاذا استمر استمر الوجوب وان سقط في الاثناء لعارض سقط وهل ذلك الا مثل من وجب عليه الحج وسافر عام الاستطاعة فعرض له عارض في الطريق من مرض او عضبه بحيث لا يمكنه المسير عن ذلك الموضع فانه يسقط عنه الوجوب المحكوم به ظاهرا في اول الامر نعم مع وجود العائلة لا بد ان يكون عندهم ما يكفيهم مدة غيبته عنهم سواء كان ذلك بذل الباذل او كان عنده ما يخلفه لهم ولا فرق في كون المبذول نفس الزاد والراحلة او ثمنهما او ما يمكن تحصيلهما به ومن فرق فقد بعد واعلم ان مقتضى ما ذكرناه في تفسير الاستطاعة ان لا يجب الحج على المغصوب والزمن والكبير الذي لا يستمسك على الراحلة لكن بعض اصحابنا اوجب عليه هؤلاء الاستنابة في الحج ان كانوا موسرين قادرين على ان يحجوا ويتخصصا يحج عنهم وانما اوجب ذلك لدليل من خارج دل عليه ومع هذا فلو قدر على الحج بنفسه بان زال العذر عنه وجب عليه الحج ايضا ولا يسقط عنه بتلك الاستنابة لتحقق الاستطاعة حج وما وجب بالنيابة انما وجب لدليل خارج والا لم يجب لتوقعه قبل شرط الوجوب **وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ** اي ومن لم يحج وضع مكانه كفر للتاكيد في وجوبه وفي الحديث من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا او نصرانيا وقال اكذا امر الحج في هذه الاية على المستطيع من وجوه الدلالة على وجوبه بصيغة الخبر وابرازه في الجملة الاسمية وايراده على وجه يفيد انه حق واجب لله في قراب الناس لا ينفكون عن اداءه كما دل عليه ولله على الناس حج البيت والتعميم اولا ثم التخصيص بالابدال الما فيه من تاكيد المراد وتكريره ولما في الايضاح بعد الابهام والتفصيل بعد الاجمال من ايراد الشيء بصورتين مختلفتين ليكثر وتيقن وتسميته ترك الحج كفرا للتغليظ عليه وانه فعل الكفرة ثم ذكر الاستغناء على تقدير عدم الفعل وهو امارة المقت والسخط والخذلان وكون الاستغنا

وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ اي واذكر اذ جعلنا البيت علما لمكان الحج يرجع اليها ابرهيم عند ارادة بنائه وقيل ان اللام زائدة فان بوانا تعدى بنفسه تقول بوانه منزلا ومكان ظرف اي انزلناه فيه قيل ان البيت رفع الى السماء ايام الطوفان وكان من ياقوتة حمراء فاعلم الله تعالى ابرهيم مكانه بريح ارسلها يقال لها الخجوج فكنست ما حوله فبناه على اسه القديم وقيل كانت سحابة تطوف حيال الكعبة فبنى على ظلها وقيل خلق الله بخارا سائبا يتكلم فقام بحيال البيت وقالت يا ابرهيم ابن على قدري **أَلَّا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا** ان مفسرة لفعل دل عليه بوانا مكان البيت لان التبوئة من اجل العبادة فكانه قيل واعلمناه او تعبدناه وقلنا له لا تشرك بي شيئا في العبادة **وَطَهِّرْ بَيْتِيَ** عن عبادة الاوثان والشرك او من الاقذار التي كانت ترمى حول البيت **لِلطَّائِفِينَ** حول البيت **وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ** اراد المصلين عبر عن الصلوة باركانها الدالة على ان كل واحد منها مستقل باقتضاء ذلك فكيف مع الاجتماع قال الشيخ في التبيان وفي الاية دلالة على جواز الصلوة في الكعبة قلت وهو حجة على من ذهب في الخلاف الى المنع من الصلوة في جوفها واوجب ذلك في سائر كتب وعلى بن ابراج حيث منع من صلوة الفريضة واحتج الشيخ في ف بما روى عن النبي ص انه وقف على باب البيت وصلى ركعتين وقال هذه القبلة واشار اليها فكانت هي القبلة وظاهر ان من صلى جوفها لم يصل الا ما اشار اليه وهو بعيد ودفعه ظاهر ولا يلائم تعارضها مثل هذه الاخبار ولا يريد ان المامور بذلك ابرهيم على ان الدلالة على ذلك لكون الغرض من التطهير ذلك فلا يختلف في شريعة من الشرائع وهو ظاهر **وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ** ناد فيهم **بِالْحَجِّ** اي بدعوته والامور به والمامور الاذان لنا كما قاله الجماعة من المفسرين امر بذلك في حجة الوداع ويويد ما رواه معوية بن عمار في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال ان رسول الله ص اقام بالمدينة عشر سنين لم يحج ثم انزل

فانظروا صح
حتى اظهرت القديم صح

الله عليه واذن في الناس بالحج الاية فامر المؤذن ان ان يؤذنوا على اصواتهم بان رسول الله صلى الله عليه وآله حج في عامه هذا فعلم به من حضر المدينة واهل العوالي والاعراب الحديث وقيل ان المامور به ابراهيم ع قام في المقام او صعد جبل ابي قبيس فنادى يا ايها الناس حجوا بيت ربكم فاسمع الله نداءه من في اصلاب الرجال وارحام النساء فيما بين المشرق والمغرب من سبق في علمه ان يحج الى يوم القيمة فاجابوه لبيك اللهم لبيك ويقال ان التلبية اليوم جواب الله عز وجل لابراهيم عليه السلام حين نادى ربه ونقل في المجمع هذا القول عن جمهور المفسرين يأتوك رجالا جمع راجل كقيام وصحبا اي مشاة على ارجلهم وعلى كل ضامر اي وركبانا على كل بعير مهزول لضمور السير يأتين صفة كل ضامر اذ هو في معنى الجمع او لان المعنى وعلى كل ناقة ضامر وقرئ يأتون فعلى هذا هو وصف للرجال والركبان واستيناف على ان الضمير للناس من كل فج عميق طريق بعيد قال الراجز يقطعن بعد الناخ العيق ولعل تقديم رجالا اشعارا بافضلية المشي على الركوب ويؤيده ما روي عن ابن عباس عنه ص قال سمعته يقول للحاج الراكب بكل خطوة تخطوها راحلته سبعون حسنة وللحاج الماشي بكل خطوة يخطوها سبعمائة حسنة من حسنات الحرم قال قال الحسنة بمائة الف وبالكثير في الاخبار ما يدل على افضلية الركوب ايضا وروى الشيخ عن رفاعة قال سئل ابا عبد الله ع رجل الركوب افضل او المشي فقال الركوب افضل من المشي لان رسول الله ص ركبوها والروايات عن ائمتنا ع مختلفة في ذلك ولا يبعد الجمع بينها بالقول بافضلية المشي اذا وقع مقصودا به الطاعة لاحفظ المال وافضلية الركوب بالعكس الامر او كان الامر المشي مضعفا عن العبادة فان الركوب حينئذ افضل فقد سئل الفضل ابا عبد الله ع اي شيء احب اليك تمشي او تركب قال اتركب احب الي فان ذلك اقوى على الدعاء والعبادة وفي الاخبار دلالة على هذا الجمع ايضا ليشهدوا منافع لهم دينية هي الاجر والثواب ودنيوية هي التجارة وذكر المنافع لان المراد بها نوع من المنافع مخصوص بهذه العبادة وقيل منافع الاخرة وهو العفو والمغفرة وهو المروي عن ابي جعفر عليه السلام ويذكروا اسم الله في ايام معلومات قيل ارادبها عشر ذي الحجة وبالايام المعدودات ايام التشريق وبذلك ورد صحيحا عن علي ع رواه حماد بن عيسى في الصحيح قال سمعت ابا عبد الله ع يقول قال الى قال علي ع اذكروا الله في ايام معلومات قال عشر ذي الحجة وايام معدودات قال ايام التشريق وعكس الشيخ في النهاية والذكر اما بمعنى الذكر المطلق او الذكر حال الذبح او النحر او التكبير الواقع بعد عقيب خمس عشرة صلوة كما ورد

الرواية على ما رزقهم من بهيمة الانعام اصلها من الابهام فانها لا تنطق وفي فك كتي عن الذبح والنحر بذكر اسم الله لان اهل الاسلام لا ينفكون عن ذكر اسمه اذا ذبحوا او نحروا وفيه تنبيه على ان الغرض الاصلي فيما يتقرب الى الله هو ان يذكر اسمه وقد حسن الكلام تحسينا بديعا ان جمع بين قوله ليذكروا اسم الله وقوله على ما رزقهم ولو قيل لينحروا في ايام معلومات بهيمة الانعام لم تر شيئا من ذلك الحسن والروعة فكلوا منها من لحومها واطعموا اي اعطوا شيئا منها والظاهر ان المراد اعطاء ما بقي من الاكل وينادي فيه الاهداء والتصدق البائس الذي اصابه بأس اي شدة الفقير المحتاج الذي اضعفه الاعسار وعدم المؤنة كانه انكسر فقر ظهره وظاهر الاية وجوب الذبح او النحر على الحاج مطلقا لكنه خص بالمتمتع والقارن وقد انعقد عليه اجماعنا وسيجيء بيانه ان شاء الله تعم وهل يجب الاكل والاطعام ظاهر الامر نعم وبه قال بعض اصحابنا وظاهر الشيخ في التبيان بل في الذكرى نسبته الى اكثر اصحابنا وهو قول الاكثر الاصحاء وصاحب حكم او لا بان الامر بالاكل للاباحة لان الجاهلية كانوا لا ياكلون من نسائكهم وجوز ثانيا كونه للندب لما فيه من مواساة الفقراء ومسامحة الغني قال ومن ثم استحب الفقهاء ان ياكل الموسع من اضحيته مقدار الثلث وقرب منه كلام الطبرسي في البيان وفيه نظر لظهور كون الامر للوجوب ولا مقتضي للعدول عنه ولان ما قبل ذلك وما بعده واجب فكون هو كذلك ويؤيده ما رواه معوية بن عمار في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال اذا ذبحت ونحرت فكل واطعم كما قال تم فكلوا منها واطعموا القانع والمعتر الحديث وقد صح عن الباقر والصادق عليهما السلام انهما قالا ان رسول الله ص امر ان يؤخذ من كل بدنة بضعة فامر بها رسول الله ص فطبخت فاكل هو وعلي ع وحسوا المرق وبالجملة العدول عن ظاهر الامر يحتاج الى دليل واضح وهو غير معلوم نعم وجوب القسمة اثلاثا كما ذهب اليه بعضهم غير ظاهر من الاية فانها دلت على الاكل منها واطعام البائس الفقير وفي موضع اخر دلت على الاكل واطعام القانع والمعتر لقوله تعم فكلوا منها واطعموا القانع والمعتر والمشهور بين الاصحاب الاستدلال بهذه الاية على الاكل والاهداء والصدقة وان محل الصدقة هو القانع والفقير ومحل الهدية هو المعتر كما صرح به العلامة في المنتهى واحتج عليه بقوله تعم فكلوا منها واطعموا القانع والمعتر قال والقانع السائل والمعتر الذي لا يسئل ونقل عن الشافعي اكل النصف والتصدق بالنصف مستدلا بقوله تعم فكلوا منها واطعموا البائس الفقير واجاب بانه

لا يتناول الاهدا الثابت بالاية الاخرى ومقتضاه ان البائس الفقير في هذه الاية هو القانع وهو
محل الصدقة فيبقى الاهدا الى المعتر ثابتا بالاية الاخرى فينقسم اثلاثا ويمكن ان يقال بالتغيير بين
الدفع اليهما اقالى الفقير اولى بوجوب اطعام القبيلين معا بان يكون البائس الفقير غير القانع
والمعتر فينقسم اثلاثا وفي صحيح صفوان ومعوية بن عمار عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل
فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها واطعموا القانع والمعتر قال القانع الذي يقنع بما اعطيته
والمعتر الذي يعتريك والسائل الذي يسالك والبائس هو الفقير اشعارا بذلك ويؤيده ما
رواه الشيخ في الصحيح عن سيف التمار قال قال ابو عبد الله ع ان سعيد بن عبد الملك قدم حاجا
فلقي اخي فقال اني شقيت هذه السنة فكيف اصنع به فقال له اطعم اهلك ثلثا واطعم القانع والمعتر
ثلثا واطعم المساكين ثلثا قلت المساكين هم السؤال قال نعم وقال القانع الذي يقنع بما ارسلت
اليه من البضعة فما فوقها والمعتر ينبغي له اكثر من ذلك وهو اغنى من القانع ولا يستبعد
التعبير بالاهل كناية عن اكلهم لكون الغالب في حال الانسان ان ياكل مع اهله وقد اطلق الاكثر
الموجبين الاكل ولو قليلا والتصدق على القانع والمعتر ولو قليلا ويمكن المصير الى قولهم لان
الاحتياط فيما قلناه ثم ليقضوا تفثهم كلمة ثم تفيد التراخي والترتيب اي بعد ما تقدم من
الذبح والاكل والاطعام زيلوا قشف الاحرام من تقليم ظفر واخذ شارب واذالة روخ ونتف ابط
ونحو ذلك وهو التحلل الاول عندنا ويؤيده ما رواه ابو داود في الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما ع
في قول الله عز وجل ثم ليقضوا تفثهم قال قص الشارب والاظفار ونحوها صحيحة البزنطي عن الرضا ع
قال التفث تقليم الاظفار وطرح الوسخ وطرح الاحرام وصحيحة عبد الله بن سنان قال اتيت ابا عبد الله ع
فقلت جعلت فداك ما معنى قول الله عز وجل ثم ليقضوا تفثهم قال اخذ الشارب وقص الاظفار وما اشبه
ذلك ونحوها من الاخبار وفي قول الزجاج ان قضاء التفث كناية عن الخروج من الاحرام الى الاحلال
والشيخ في التبيان فسر التفث بمناسك الحج من الوقوف والطواف والسعي ورمي الجمار والحلق بعد
الاحرام من الميقات وهو قول ابن عباس وابن عمر والاول اوفق بظاهر الاية وقد يستنبط منه وجوب
الترتيب بين الذبح والحلق ويلزم منه الترتيب بين المناسك الثلثة يعني اذا قائل بالفصل الا ان
الاستدلال بالاية عليه بعيد لعدم الظهور فيه ومن ثم استحب الشيخ في التبيان الحلق او التقصير
وليوفوا نذورهم اي ما نذروه في حجهم من انواع البر او ما نذروه من نحر الابل او مواجب الحج و
قرئ بتشديد الفا لتفصل التكثير ولا يبعد ان يكون امرا لا يفا متعلقا بما نذر على العموم وانما

يكون في الحج وان كان النذر مطلقا والوجه في ذلك خصوصية الزمان والمكان لكونهما شريفين
فتضاعف فيه الاعمال الحسنة وليطوفوا بالبيت العتيق سمي عتيقا لانه عتق من ان تملكه الجبابرة
او لانه اول بيت بني على ما تقدم او لانه اعتق من الغرق في ايام الطوفان فان الارض كلها اغرقت
الا موضع البيت والطواف المامور به هنا قيل المراد به طواف الافاضة بعد التعريف اي يوم
النحر او بعده وهو طواف الزيارة وهو مكرر بلا خلاف والذي رواه اصحابنا ان المراد به
طواف النساء الذي يحصل بايا حد وطئ النساء روى الشيخ عن احمد بن محمد قال قال ابو الحسن عليه السلم
في قول الله عز وجل وليطوفوا بالبيت العتيق قال هو طواف النساء ونحوها من الاخبار وهذا
الطواف تحلل عن موجبات الاحرام راسا وهو التحلل الثالث غير ان بعضهم يذهب الى ان التحلل
من الصيد يحصل بانقضاء ايام منى والاكثر على خلافه وان التحلل منه يحصل بطواف النساء
ايضا وادعى الفاضل عليه الاجماع وقد رجحنا في كتبنا القول الاول لروايات صحيحة دالة عليه
والمذهب بعض الاصحاب الثاني في انواع الحج وافعاله وشي من احكامه وفي بعض روايات الاولى والاولى
الحج والعمرة لله اتوا بهما تامتين عن مناسكهما وحدودهما مستجمعي الشرايط لوجه الله تعم
وبهذا التفسير ورد في الروايات عن ائمة الهدى صلوات الله عليهم روى عمر بن اذينة في الحسن
كتب الي ابو عبد الله ع بمسائل منها ان سالت عن قول الله عز وجل واتموا الحج والعمرة لله
قال يعني بتمامهما ادائهما واتقاء ما يتقى المحرم فيهما الحديث وروى زرارة في الصحيح عن الباقر ع
قال العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج لان الله تعالى يقول واتموا الحج والعمرة لله الحديث
ونحوها من الاخبار الكثيرة ويؤيد ذلك قراءة واقيموا الحج والعمرة لله ومقتضى ذلك
وجوبهما معا على المكلف ابتداء بحسب اصل الشرع وعلى هذا علمآؤنا اجمع وفي اخبارهم
دلالة على ذلك ايضا ووافقهم على ذلك الشافعي في الجديد وقال الحنفية ان العمرة مسنونة
غير واجبة وحاول صاحب نصرة قولهم بان الامر وان كان للوجوب في اصله الا انه مع
دلالة الدليل على خلافه يعدل عنه كما في قوله تعالى فاصطادوا فانتشروا ونحو ذلك والدليل
على نفي وجوب العمرة حاصل هنا وهو ما روي انه قيل يا رسول الله العمرة واجبة مثل الحج
فقال لا ولكن تعتمر خير لك وعنه ص الحج جهاد والعمرة تطوع ثم اعترضوا بانه معارض بما روى
عن عمر ان رجلا قال له اني وجدت الحج والعمرة مكتوبين علي اهللت بهما جميعا فقال اهديت لسنة
نبيك واجاب بان الرجل اضر كونهما مكتوبين عليه بقوله اهللت بهما واذا اهل بالعمرة وجبت عليه

كما اذا كبر بالطوع من الصلوة وحاصله ان الشروع في النفل يوجب اتمامه ثم قال والدليل الذي ذكرناه اخرج العمرة من صفة الوجوب فبقي الحج وحده فيها فهما بمنزلة قوله صم شهر رمضان وستة من شوال فانك تامر بفرض وتطوع وحاصله ان مقتضى الامر الوجوب خرج عنه العمرة للدليل اقتضاه فبقي الوجوب في الحج وليس في كلامه دلالة على ان الامر اريد به الوجوب والندب معا فانه يعتقد ان مثل ذلك الغاز وتعية كما صرح به في اية الوضوء نعم في التمثيل اشعار بذلك وهو غير مراد ويجاب عن الدليل الذي زعم انه ينفي الوجوب بما ذكره ي اما الحديث الاول فمعارض بحديث عمر كما اعترفت به واما الجواب عن حديث عمر بان فسر وجدانهما مكتوبين بقوله اهللت بهما جميعا فجاز ان يكون الوجوب بسبب اهلاله بهما فمردود بانه رتب الاهلال على الوجدان وذلك يدل على ان الوجدان سبب الاهلال لا العكس وهو وجيه على اصولهم فانهم يعملون باخبار الصحابي ولنا ان نجيب عن الحديث بانه غير معلوم الصحة عندنا والاخبار الصحيحة قد دلت على الوجوب على ما عرفت ويحتمل ان يراد باتمامهما الاتيان بما بقي منهما بعد الشروع فيهما ولا خلاف في ذلك بين اصحابنا فانهم يوجبون اتمام كل من الحج والعمرة بعد الدخول بهما وان كانا قبل الشروع مستحبين غير واجبين وهو قول العامة الا ابن ابزل لو كانا فاسدين كالوافسدهما بعد ان كان شرع فيهما صحيحا فانه يجب عليه اتمامهما عندنا وهو قول العامة ايضا الا من شذ منهم ويدل عليه ظاهر الاية فان الاتمام كما يتناول الصحيح يتناول الفاسد ايضا لصدق الاسم على كل منهما وفي اخبارنا دلالة عليه ايضا فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ منعتم والاحصار المنع تقول الرجل الذي منعه المرض من التصرف قد احصر فهو محصر ويقال للرجل الذي حبسه العدو عن المضي او سجن قد حصر فهو محصور فالاحصار للمرض والحصر للعدو ويقال الحبس الحصر بهذا ولا كذلك في الاستعمال وعن الفراء يجوز ان يقام كل منهما مقام الاخر وهو بعيد وقد انكر جماعة من اللغويين قال المبرد نظير حبسه جعلته في الحبس واحبسته عرضة للحبس فيكونان متغايرين واختلفوا في المراد به هنا فعند الشافعي المراد به حصر العدو بقرينة قوله فاذا امنتم ويؤيده نزول الاية عام الحديبية حيث صدّ النبي فيها وقول ابن عباس لا حصر الا حصر العدو واليه ذهب مالك وقضيته هذا القول عدم ثبوت حكم الاحصار مع المرض بل يصبر حتى يبرا الا ان يشترط على ربه ان يحله حيث حبسه وقال ابو حنيفة المراد به كل منع من عدو او مرض او غيرهما لما روي عنه ص من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل والظاهر من اصحابنا انهم حملوا على الاحصار بالمرض وهو الظاهر

من الاحصار عند اهل اللغة كما عرفت واوجبوا فيه البعث وتاخير الاحلال الى بلوغ الهدي محله وجعلوا المنع بالعدو مخصوصا باسم الصد وحكموا بذبح الهدي في مكانه والاحلال من احرامه كما نقل عنه ص عام الحديبية لما صد المشركون حيث نحر في مكانه واحل ورد على الشافعي انا لا نسلم ان سبب النزول ذلك وقوله فاذا امنتم لا يختص بالعدو بل يشمله و يشمل المرض ايضا وان لم يكن المذكور سابقا حكم العدو وبخصوصه وفي الاخبار دلالة على ذلك روى معاوية بن عمار في الصحيح عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول المحصور غير المصدود المحصور المريض والمصدود الذي يصدّ المشركون كما صدّ رسول الله ص واصحابه ليس من مرض ونحوها والمعنى فان منعتم بالمرض من اتمام افعال الحج او العمرة بعد ان احرمتم بهما فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فعليكم او فالواجب فابعثوا لاجل التحلل ما استيسر من الهدي بقرا او ابلا او غنما وقد وافقنا على البعث في هذه الصورة ابو حنيفة واوجب الشافعي الذبح في مكانه مع حصر العدو الذي نسميه الصد وهو موافق لنا في ذلك الا انه خالفنا في حمل الاية عليه ثم ان الظاهر من الاية ان حكم الاحصار يتعلق بكل من الحج والعمرة لان ذكره عقيبهما فكان عائدا اليهما وعلى هذا اصحابنا اجمع واكثر العامة وقال ابن سيرين لا احصار في العمرة لانها غير موقتة بوقت ودفعه ظ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ اي لا تحللوا من احرامكم عبر عن التحلل بالحلق الذي هو اقوى ما يحصل به التحلل او ان المراد الحلق نفسه ويكون غير معلول بالمقايسة او يقدر ولا تفعلوا شيئا من محرمات الاحرام حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ وهو منى ان كان الاحرام بالحج ومكة ان كان بالعمرة وحمل الشافعي الحل على الموضع الذي صد فيه حلا كان او حراما وهو مبني على قوله في الصد لا الاحصار والحنفية على ان المراد به الحرم فاوجب البعث اليه والمواعد بينه وبين اصحابه يوم امارة ولم يعينوا فيه زمانا بل جعلوه متى شاء بعد ان يكون الذبح في الحرم فالبعث عندهم واجب في المنع مطلقا لكن في بعض الاوقات وهو ما لو كان في الحل او في الحرم ويرد عليه وعلى الشافعي ان ذلك خلاف الظاهر من بلوغ الهدي محله بل موجب للاجمال بسبب هذه الزيادة ويرد قول الحنفيان النبي ص ذبح في الحديبية وهي من الحل على ما قالوه ومقتضى الاية جواز الحلق بعد بلوغ الهدي محله سواء ذبح عنه او لا وعلى هذا فلو ظهر خلافه فالعود الواقعة بين اصحابه انا ان لم يكن نائبه ذبح الهدي اصلا او ذبحه بعد تحلله فان الظاهر لا شيء عليه لانه مامور بالاحلال مع حصول ظن البلوغ فلا يضر ظهور عدمه بعده وفي الاخبار دلالة عليه

كذا في ف وسيأتي ايضا بقامه ام ن ردوا

روى الكليني عن معوية بن عمار في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن رجل احصر فبعث بالهدي
قال يواعد اصحابه ميعادا ان كان في الحج فمحل الهدي يوم النحر فاذا كان يوم النحر فليقصر من راسه
ولا يجب عليه الحلق حتى يقضي المناسك وان كان في عمرة فلينظر مقدار دخول اصحابه مكة والساعة
التي يدخلهم فيها فاذا كان تلك الساعة فقصر واحل الحديث وروى الشيخ صحيحا عن معوية بن
عمار عن الصادق عليه السلام في حديث طويل قال فيه فان رد والدراهم عليه ولم يجد واحدا يبعثونه وقد احل
لم يكن عليه شيء ولكن يبعث من قابل ويمسك الحديث وروى الكافي عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام
قال المصدود يذبح حيث صد ويرجع صاحبه فيأتي النساء والمحصور يبعث هديه ويعدهم يوما
فاذا بلغ الهدي محله ذبح عنه فان كنت قلت ان يردوا عليه دراهم ولم يذبحوا عنه وقد احل
واتى النساء قال فليعد وليس عليه شيء وليمسك الآن عن النساء اذا بعث ومقتضاه الرجوع
الى الحالة السابقة ولاصحابنا حملوا ذلك على انه محل لا يبطل احلاله بذلك ولكن يبعث الهدي في
القابل ويمسك عنه من حين البعث كما يمسك عنه المحرم واعترض بعضهم بانه لا يعقل وجوب
الامساك والرجوع الى الاحرام بعد تحقق التحلل فحمل الامر بالامساك على الاستحباب وفيه بعد
وقال بعضهم لا استبعاد بعد ورود النص وهو جيد فانا لا نعني بالرجوع الى الامساك
الا انه قد كان جائز الفعل ان ترد دراهمه بناء على ظنه انهم ذبحوا عنه فلما ظهر عدم الذبح وجب
عليه الامساك فلا اثم عليه لو وقع منه بسبب ذلك الظن فاذا ظهر خطاه وجب عليه العود الى الكف
عليه قبل من الامساك فالمراد بالاحلال الازمي فعل افعال المحل لاعتقاده انه محل الا انه محل
حقيقة وحاصله نفي وجوب الكفارة على ما صدر عنه من الافعال وان كان باقيا على احرامه
فلا يفعل بعد ذلك شيئا ينافي الاحرام حتى يتحقق الذبح وهذا ليس ببعيد من الاية وروايتها
اذ يمكن ان يكون المراد منها الذبح في نفس الامر وان الظن غير كاف مع ظهور خلافه فتامل و
تحمل وجوب الامساك بعد البعث وتراد الامساك عن النساء لا مطلقا كما هو ظاهر
الاصحاب ويؤيده وجود الامساك بعد البعث فقط في الرواية الصحيحة ولفظة الآن في رواية زرارة
واعلم ان مقتضى الرواية الاخيرة الاحلال من النساء في المحصور بالمرض وهو خلاف المشهور رواية
وفتوى فان الذي عليه الاصحاب ان المحصر بالمرض بعد بلوغ الهدي محله يتحلل من كل شيء الا
النساء فانه لا يتحلل منهن حتى يطوف بالبيت ويسعى هو بنفسه وان تعذر فنائبه والاخبار
الواردة بذلك كثيرة روى معوية بن عمار في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام سمعته يقول المحصور غير

المصدود

المصدود المحصور المريض والمصدود الذي يصده المشركون كما رد رسول الله واصحابه بالحديبية
من مرض والمصدود يحل له النساء الى ان قال وان كان مريضا في الطريق بعد ما يخرج فاراد
الرجوع رجع الى اهله وتحرر ذمته او اقام مكانه حتى يبرا اذا كان في عمرة فاذا برا فعليه العمرة واجبة قلت
وان كان عليه الحج فرجع او اقام ففاته الحج قال عليه الحج من قابل قال الحسين بن علي عليهما السلام
خرج معتمرا فرض في الطريق فبلغ عليا عليه السلام ذلك وهو بالمدينة فخرج في طلبه فادركه بالسقيا
وهو مريض بها فقال يا بني ما تشكي قال اشتكي راسي فدعا علي بدرعة فحرمها وحلق رأسه
ورده الى المدينة فلما برئ من وجعه اعتمر قلت ارايت حين برئ من وجعه قبل ان يخرج
الى العمرة حل له النساء قال لا يحل له النساء حتى يطوف بالبيت وبالصفا وبالمروة قلت فانه
يا رسول الله حين رجع من الحديبية حلت له النساء ولم يطف بالبيت قال ليس سواء
كان النبي صلى الله عليه وآله مصدودا والحسين عليه السلام محصورا وروى بابويه في الصحيح عن زرارة عن موسى
عن ابي عبد الله عليه السلام قال خرج الحسين عليه السلام معتمرا وقد ساق بدنة حتى انتهى الى السقيا فاوجع
فحلق شعر راسه ونحرها بكانه ثم اقبل حتى جاء فضرب الباب فقال علي عليه السلام ابني ورب الكعبة
افتحوا له وكانوا قد حفوا الماء فاكب عليه فشرب ثم اعتمر بعد والمحصور لا يحل له النساء
حتى يطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة ونحوها وظاهرها بقاء تحريم النساء حتى
يطوف بالبيت ويسعى بنفسه فقول الشهيد في الدروس انه مع ندب الحج والعمرة يكفي
في التحلل ان يطاف عنه طواف النساء بعيد فان ظاهر الروايات وجوب الطواف والسعي و
مقتضى ذلك ايقاعهما هو بنفسه والاصل عدم اجزاء فعل الغير عنه الا بدليل يدل عليه
وهو غير ظاهر هنا نعم لو تعذر فعل ذلك بنفسه اجزات النيابة ثم ان الظاهر من هذا الطواف
كونه غير طواف النساء لاقترانه بالسعي في الروايات ولكن ظاهر كلام الاصحاب انه طواف النساء وممن
صرح بذلك العلامة في كتبه والشهيد في الدروس على ما عرفت من كلامه والخوانساري الحمل عليه
مع اقترانه بالسعي بعيد والعجب ان الشهيد حكم في العمرة المتمتع بها اذا كان الاحصار فيها بعدم
الاحتياج الى طواف النساء في التحلل نظرا الى عدم وجوبه فيها بل بمجرد حصول التحلل بمجرد التقصير وفيه
نظر اما اولا فلما عرفت من عدم ظهور كون المراد بالطواف فيها طواف النساء لاقترانه بالسعي وانيا
ثانيا فلعموم الروايات في كون الاحلال من النساء في صورة الاحصار بالمرض انما يكون بالطواف والسعي فانهما اجزاء غير متوقف على الاول
والسعي اما في عمرة مفردة او في حج وما ورد من خلاف ذلك محمول على ضرب من التاويل والاية والمحصور لا يحل له النساء حتى
الان يأتي بالطواف صح

غير صريحة في التحلل من النساء ايضا بعد بلوغ الهدى محله بل ظاهرها جواز الحلق بعده ويكون
تحليل ما عداه من المحرمات بالاحرام موقوفا على الدليل وقد انعقد الاجماع فيما عدا النساء وقام
الدليل على التحلل منها مما تقدم او يقال هي ظاهرة في التحلل مطلقا لكنها مخصوصة بما عدا
النساء لقيام الدليل على ان التحلل بما ذكر وعلى ما ذكرناه من حمل الآية على المحصر بالمرض لا بد فيه
من بعث الهدى والصبر حتى يبلغ محله كما اقتضته الآية ودل عليه بعض الاخبار ايضا وهو قول
اكثر الاصحاب الا ان في بعضها ما يدل على جواز الذبح مكانه ايضا وهو ما تقدم من صحيحة معوية
ورفاعة الدالتين على الذبح مكانه ويأخذ بعض الاصحاب واختار بعضهم الذبح مكانه في المرض
ما لم يكن ساقه وفرق آخرون بين التطوع والواجب فجوزوا النحر مكانه في الاول والمشهور البعث في
الثاني مستدلين عليه بظاهر فعل الحسين ع في الرواية المتقدمة واجاب العلامة بحمله على ما اذا لم يتمكن
المريض من المقام على احرامه بل ينتقل الى الحلق فانه والحالة هذه يجوز له التحلل مطلقا بعد الذبح
او النحر ويمكن الجمع بين الادلة بالتخيير بين البعث والذبح مكانه في المحصور بالمرض ويحمل فعله ع
حينئذ على مكانه على الجواز تعيينا كونه احد الفردين الواجبين وعلى هذا فيثبت وجوب البعث
بالآية ويثبت الاجزاء في الذبح مكانه بالاخبار الدالة عليه والاحتياط في البعث ثانيها الاول
قد يدعى ان ظاهر الآية وجوب التحلل بالهدى في صورة الاحصار بالمرض سواء اراده او لا حيث
علق وجوبه على الاحصار وهو خلاف ما يظهر من الاصحاب حيث حكموا بوجوب ذلك مع ارادة
التحلل ويمكن حمل الآية عليه بل منع ظهورها في الاول ومن ثم حملها المفسرون على هذا وقيد ط
الحكم فيها بالارادة كما يعلم من ق وقون وغيرهم الثاني هل يتوقف التحلل على الحلق او يكفي في
ثبوته مجرد حضور وقت المواعدة لنائبه في الذبح الظاهر الاول لثبوت حكم الاحرام فلا يخرج عنه
الا بالتحلل قطعا وحصوله بمجرد حضور الوقت غير معلوم ويؤيده ما في صحيحة معوية المتقدمة
فاذا كان يوم النحر فليقصر من رأسه لكن مقتضاها وجوب التقصير والظاهر انه لا قائل به عينا
فيثبت القول بالتخيير بينه وبين الحلق ويمكن استفادة التخيير من الآية حيث قال فيها ولا تحلقوا رؤسكم
بمعنى لا تحلقوا او لا تفعلوا شيئا من محرمات الاحرام حتى يبلغ الهدى محله فيفهم من الغاية وجوب
فعل محلل وليس الا الحلق او التقصير وفيه نائل ويقال يكفي انتهاء التحريم فيفهم جواز الحلق بعده
ويكون خصوص كل واحد جائزا وفرد منهما واجبا ويحتمل ان يكون المراد كما هو الظاهر لا تفعلوا
شيئا من محرمات الاحرام حتى يبلغ ثم يحل ذلك لكم بمعنى رفع الحظر والمنع والتحريم فيفهم جواز الحلق

بعد البلوغ

بعد البلوغ فلا يكون التقصير متعينا وقد علم وجوبه فيكون الحلق مثله واعلم انه قد يستفاد
من هذه الوجوه الاكتفاء في ثبوت التحلل بمجرد حضور الوقت وعلى الاول فهل يتوقف
التحلل باحدهما على التبين بحيث لو انتفت انتفى التحلل الظاهر الاصحاب ذلك ولعل دليلهم
الاجماع والاحتياط وكونها عبادة لا بد لها من النية والا فيمكن المناقشة في الوجوب نظرا
الى اطلاق الآية والاخبار الثالث ظاهر الآية يقتضي وجوب الهدى مع الاحصار سواء شرط
وقت الاحرام على ربه الرجوع ام لا حيث حبسا ولم يشترط وعلى هذا اكثر اصحابنا واسقط
السيد المرتضى وجماعة من الاصحاب وجوب الهدى مع الاشتراط قالوا لو لم يسقط لم يكن الشرط
فائدة وهو ضعيف وقد نقل المرتضى على ذلك اجماع الفرقة وحكم بان الآية مخصوصة بمن لا شرط
وقد يستدل له بصحيحة ذريح المحاربي عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل تمتع بالعمرة الى الحج و
احصر بعد ما احرم كيف يصنع قال فقال او ما اشترط على ربه ان يحله من احرامه عند عارض يعرض له من
امر الله تعالى فقلت قد اشترط ذلك قال فليرجع الى اهله حلالا لا احرام عليه ان الله احق من وفى
بما اشترط عليه فقلت افعليه الحج من قابل قال لا دلالة في الرواية على التحلل بمجرد الاحصار مع الاشتراط
من غير تعرض لاعتبار الهدى ولو كان واجبا لذكر في مقام البيان والا لزم تاخير عروة الحاج
وهو بعيد واجيب بان الفائدة من الاشتراط جواز الاحلال لا سقوط الهدى وفيه نظر لان التحلل
حاصل للحوالة مع العذر وان لم يشترط كما دل عليه حسنة زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام قال هو
حل اذا حبسه الشرط او لم يشترط ونحوها رواية حمزة بن حمران سئل ابو عبد الله ع عن الذي يقول
حلني حيث حبستني قال هو حل حيث حبسه قال او لم يقل وظاهرها انه مع العذر الشرعي يحصل
له التحلل في الصورتين ومقتضاه ان التحلل بنفسه لا يكون فائدة للاشتراط وهذا لا ينافي ان مع
الاشتراط لا حاجة في شيء آخر ومع عدمه يحتاج اليه اذا قام الدليل عليه وهو الصحيحة المذكورة
ويجوز ان تكون الفائدة هنا هي التعبد اي كونه تعبدا ودعا مأمورا به يترتب عليه الثواب فقط
من غير ان يظهر لذلك اثر في مقدمات الاحرام وفيه بعد اذ المطلوب ان الفائدة في هذا المقام
غير ذلك مما له اثر في مقدمات الاحرام لا مجرد التعبد لا يقال عندنا ما ينافي ذلك وهو صحيحة
محمد بن مسلم ورفاعة عن الصوم فقال الا القارن يحصر وقد قال واشترط فحلني حيث حبستني قال
بعث بهديه الحديث لانا نقول هذا غير ما نحن فيه اذ لا كلام في وجوب هدى السياق مع تعينه
بالسياق وقد ادعى الشهيد في الدروس على انفراده الاجماع وصرح بان محل الحلاق غيره ومن هنا

يظهر ان استدلال بعضهم بها على عدم السقوط مع الشرط لا وجه له وقد اختلف الاصحاب في وجوب
بعث هدى اخر مع هدى المتسيا او يكفي ارساله لفظه الاكثر الاكتفاء بارساله في التحلل وقد يكون
في ظاهر الاية دلالة عليه فانها تدل على وجوب ما استيسر وهدى المتسيا وكافا فاذ مقتضى ما استيسر
الاكتفاء بذبح الموجود واوجب علي بن بابويه بعث هدى اخر معه ولا يحل حتى يبلغ الهدى محله
وهو الظاهر من كلام ابن ادريس في الفقيه حيث قال واذا قرن الرجل الحج والعمرة فاحصر بعث هديا مع هديه
ولا يحل حتى يبلغ الهدى محله فاذا بلغ محله احل وانصرف الى منزله وعليه الحج من قابل وفصل اخرون
فقالوا اذا احصر ومعه هدى قد ساقه فان كان قد اوجبه عليه بوجه من الوجوه بعث هديا اخر
للتحلل عن احصاره وان لم يكن اوجبه بحال من اشعاره ولا غيره اجزاء عن احصاره وهو جيد
فانه مع ايجاب الهدى يكون قد تعين عليه ذبحه او نحره فلا يكون مجزيا عن هدى الاحصار لتعدد
عدم التداخل واقتضاء كل سبب مسببا اما مع عدم ايجابه فيكفي بظاهر الاية وعلى كل
حال فهل يجب تقسيم هذا الهدى مثل هدى التمتع او صرفه جميعه الى الفقراء او لا يجب شيء سوا
الذبح يحتمل الاخير للاصل السالم عن المعارض وعدم اقتضاء ما يخرجه عن ملكه الا ان يدعى
ان الغرض من ذبحه حصول النفع للفقراء لا مجرد الذبح ولا كونه بدل هدى التمتع ولهذا يجب
على غير المتمتع ايضا والاحتياط غير خفي الرابع اطلق الشافعية عدم وجوب الحج من قابل بعد
التحلل بذبح الهدى واستدل عليه بظاهر الاية نظرا الى ان اقتصاره تعم في صورة الاحصار
على الهدى دليل على عدم القضاء وانكره الحنفية فاوجبوا القضاء من قابل والذي ذهب اليه
اصحابنا وجوب قضاء الحج من قابل اذا كان واجبا وعليه دلت اخبارهم ورعايا في ذلك ما في صحيحة
زرارة المتقدمة لاقتضاء عدم الوجوب وحملها الشيخ على الندب ويمكن حملها على من لم يستقر الوجوب
في ذمته كما لو عرض عليه زمان يمكنه ايقاع الحج فيه واخره عمدا من غير عذر فانه يجب عليه مع
فوات الاستطاعة نعم لو بقيت استطاعته في السنة القابلة ايضا وجب عليه الحج الخامس مقتضى الاية
وجوب التحلل بالهدى مع الاحصار بالمرض وافاته الحج اولا وقال بعضهم ذلك مقيد بعدم فوات
حتى انه لو صبر المحصور ولم يتحلل بالهدى حتى فاته الحج وجب عليه العمرة للتحلل بان ينقل نفسه الشريفة وينتقل
من غير نية على الخلاف بيننا فلو احصر عنها تحلل بالهدى ايضا وظاهر الاية عام ويؤيده الاخبار
الواردة في الحصر وما ورد من الاخبار الدالة على وجوب العمرة على من فاته الحج لو تتبعتها فالظاهر
ان المراد به في صورة الافساد لا مطلقا وح فلا وجه لتخصيص الاية ولا الاخبار الصحيحة لان

بل ع

التخصيص يتوقف على كون دلالة اللفظ على الفرد المخرج دلالة تعيينية اقوى واتم من دلالة

كفا قالوا وفيه نظر اذ الظاهر ان الاية تدل على
وجوب التحلل بالهدى مع عدم الفوات كما
قاله البعض لا مع الفوات فان قوله ولا
تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله من تمام
سابقه والمنع من الجاج حتى يبلغ الهدى
المبعوث محله يقتضي انه وجوبه انما يكون
مع بقاء وقت يمكن فيه بعث الهدى بخ مع
فوات ذلك الوقت لا يجب التحلل فتسقط
قول ذلك البعض بالتقييد وصرح بق

حصل احدهما الدليل على حكم الحصر وبتوليد ذلك ما قاله الاصحاب انه اذا مرض بعد الموقفين الذين هما العمدة والمدار في حصول الحج وفواته وايجاب هدي الخروج والطواف لا باحة النساء خلاف الاصل ويعيد عن الشريعة السمحة السهلة فعلى هذا لو احصر عن عرفة فحصل له وقوف الشعر او العكس لم يجب عليه شئ للاحصار ويؤيد ذلك الاخبار الدالة على ادراك الحج بادراك احد الموقفين وصحيحة الفضل بن يونس قال سألت ابا الحسن عن رجل عرض له فاحتبس سلطان ظالما له يوم عرفة قبل ان يعرف فحبسه بمكة فحبسه فلما كان يوم النحر خلى سبيله كيف يصنع قال يلحق فيقف بجمع ثم ينصرف الى منى فيرمي ويحلق ويذبح ولا شئ عليه قلت فان خلى عنه اليوم الثاني كيف يصنع قال هذا مصدود عن الحج فان كان دخل متمتعا بالعمرة الى الحج فليطف بالبيت اسبوعا ويسعى اسبوعا ويحلق رأسه ويذبح شاة وان كان دخل بمكة مفردا للحج فليس عليه ذبح ولا حلق وهذه وان كانت في الصد لكن الظاهر عدم الفرق بينهما في ذلك اذ مقتضاها ادراك الحج بادراك المشعر اختيارا كان او اضطرارا لظاهر اطلاق يوم النحر فانه يصدق على ما قبل طلوع الشمس وبعده وترك الاستفصال امارة العموم بل قد يدعى ان المراد هنا الاضطراري لان الغالب المطلق من الحبس يوم النحر لا يصل الى المشعر قبل طلوعها التاسع هل لهذا الهدي بدل كهدي التمتع ام لا بدل لها حتى انه لو لم يجد كان باقيا على احرامه الى ان يجد نقل الشهيد في الدروس الثاني عن الشيخ ونقل عن ابن الجنيد خلافه وانت خبير بان ظاهر الاية مع الشيخ حيث دل على المنع من الحلق الا ببلوغ الهدي محله والا لم يكن للغاية غاية ولكن لزوم الحرج والضيق المنفي وكونه صلى الله عليه وآله بعث بالشريعة السمحة السهلة قد يدل على قول ابن الجنيد ويؤيده حسنة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال في المحصور ولم يسق هديا قال ينسك ورجع فان لم يجد ثمن هدي صام لظهور ان المراد من النسك ذبح الهدي فكانه قال ينحر ويرجع وان لم يجد هديا ولا ثمنه صام بدله ونحوه مرسلة ابن ابي عمير عن ابي بصير في الصحيح ولا باس بالمصير اليه وما الواجب في الصوم حيث يحتمل عشرة لانه بدل الهدي ويكون اطلاق الصوم في الاخبار اشارة اليه ويحتمل ثلثة ايام ويحتمل ما يصدق عليه مطلقا من غير تعيين لصدق الصوم واصالة عدم الزيادة ولكن الاحتياط في الاول واحوط منه البقاء الى ان يتحقق الهدي او يأتي بافعال ما احرم له ويحتمل الانتقال الى العمرة المفردة كما تقوله الاصحاب فيمن فاته الحج ولا يخفى ما فيه

العاشر حيث بينا ان حكم الاية في المحصر بالمرض فالمصدود بالعدو حكمه عند اصحابنا ان ينحر

مكانه حلا كان او حرما وقد اتفق العامة والخاصة على انه صلى الله عليه وآله نحر بالحديبية الذي صد المشركون وهي من الحل وقول صاحب ان الذبح طرف الحديبية الذي الى اسفل مكة وهو من الحرم غير واضح وقد نقل الطبرسي في الميسا عن بالك ان الحديبية ليست من الحرم وقد روى ان النبي صلى الله عليه وآله نحر هديه عند الشجرة التي كانت تحتها بيعة الرضوان وهي من الحل باتفاق النقل ويؤيده مالكا قوله تعالى هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدي معكوفا ان يبلغ محله فانها صريحة في انهم نحروا الهدي في غير الحرم فتامل والاخبار الواردة عن ائمة الهدى صلوات الله عليهم وقعت مطلقة في ذبح المصدود ومكانه روى معوية بن عمار في الصحيح عن الصادق عليه السلام قال المحصور والمصدود ينحران بدنتيهما في المكان الذي ظفرا فيه وقد تقدم المعارضة في المحصور فيبقى حكم المصدود وروى حمران عن ابي جعفر عليه السلام قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله حين صد بالحديبية قصر واحل ونحر اي وقع هذه الثلثة وفيها كالاية على وجوب التقصير على المصدود كما اختاره الشهيد وخير بينه وبين الحلق الا ان الرواية غير معلومة الصحة وصحيحة معوية بن عمار الواردة في بيان فعله صلى الله عليه وآله يوم الحديبية مشتملة على النحر والاحلال من غير تعرض لشئ من الحلق او التقصير فيمكن القول بعدم وجوب شئ منهما عملا بمقتضى الاصل وفعله صلى الله عليه وآله غير واضح في الوجوب خصوصا مع قيام الدليل على العدم والاحتياط لا يترك ويمكن حمل الاية على ما يعم المصدود بالعدو ايضا بان يراد من الاحصار المنع مطلقا بالعدو او المرض وقد صرح بذلك الطبرسي في البيان حيث قال وقوله تعالى ان احصرتم فيه قولان احدهما معناه ان منعكم خوف اوعدو او مرض او امتنعتم لذلك عن ابن عباس ومجاهد وقتادة وعطا وهو المروي عن ائمتنا عليهم السلام وهذه دعوى عارية عن الدلالة اذا خبار ائمتنا عليهم السلام ما ذكرناها سابقا ولعله نظر الى بعض الاخبار المشتملة على تسوية الحكم بين المصد والحصر من غير نظر الى المعارض في الصد على ما عرفت ومع تسليم ذلك فيكون وجوب الاستيسار من الهدي متعلقا بكل منهما ويكون وجوب البعث والصبر الى ان يبلغ الهدي محله مخصوصا بالمرض كما ذهب اليه الاكثر لقيام الادلة على ذبح المصدود مكانه واخذ ابو الصلاح بظاهر العموم فاوجب بعث هدي المصدود ايضا كالمحصر وجعله الشيخ في الخلاف افضل وهو من البعد بمكان كما بعد قول ابن ادريس باسقاط الهدي عن المصدود نظرا الى ان الاصل براءة الذمة وقوله

فان احصر تم انما يتناول الاحصار بالمرض دون غيره ووجه البعد نظاهر الادلة بوجوه
عليه ايضا كما نقل عن النبي ص انه ذبح بالحديبية وغير ذلك من الاخبار وعموم الاية ان
حملنا الحصر على المنع مطلقا نعم لا يختص بموضع دون موضع كما يذهب اليه الحنفيين من وجوب
ذبحه في الحرم ان كان والا بعث به اليه لانه بعيد على ما عرفت فان مقتضى الادلة ان التحلل بالذبح
في اى موضع اراد تحلل بل في صحيحة معوية دلالة على جواز الذبح بعد الرجوع الى منزله
في المحصور وهو يقتضي جواز ذلك في المصدود بطريق اولى وح فلا يبعد جواز الذبح
في منزله ايضا بعد ان يرجع اليه ولو اجتمع الصد والاحصار في موضع واحد فقد رجح
الشهيد في الدروس تغليب الصد لزيادة التحلل به فان النساء يحللن بذبح هديه ايضا كما
عرفت انه يحل من جميع محرمات الاحرام ولا كذلك الحصر فانه لا يحل به من النساء وحاصله انه
اقوى في التاثير فيكون مقدما وفيه نظر اذ هو خلاف الاحتياط مع وجود المانع من هذا
التحلل وهو الاحصار الموجب للبقاء على حرمة النساء كما عرفت قال ويمكن التخيير ونظم الفائدة
في الخصوصيات وفيه بعد لوجود موجب البعث وعدم تحلل النساء حتى يطوف فعدم الالتفات
اليه والعمل بالاخر لا يخرج من اشكال ثم قال والاشبه جواز الاخذ بالاخف من احكامهما اى احكام
كل منهما بمعنى انه يعمل بالاخف من احكام الصد وبالاخف من احكام الحصر فيعمل بهما معا
وهو في الحقيقة ترجيح للصد اذا لاخفية في احكام الحصر فانها وجوب البعث والبقاء على حكم
الاحرام الى ان يبلغ الهدي محله وعدم التحلل من النساء حتى يطوف ويسعى والصد على الخلاف
من هذه الاحكام وقد عرفت الاشكال في اختيار مع حصول موجب هذه الاحكام ثم قال
ولا فرق بين عروضهما معا او متعاقبين نعم لو عرض الصد بعد بعث المحصور او الاحصار
بعد ذبح المصدود ولما يقصر افرجح جانب السابق قوى انتهى وفيه شئ والاحسن ان يقول
ان حصل احدهما بعد التحلل بالاول فالظاهر الاكتفاء به وعدم وجوب شئ اخر عليه للطاري
لزوال الحكم الاحرام ويحتمل ضعيفا وجوب الحلق او التقصير اذا لم يفعلهما في الاول كما لو كان
هو الصد ولم نوجب احدهما فيه وان حصلا معا فان قلنا بجواز الذبح في مكان المنع بالاحصار
كل منهما احتمل وجوب اختيار حكم الحصر فيتحلل بالحلق او التقصير بعد بعث الهدي لدخوله في
الاية قطعا ودخول الفعال الصد فيه والاحتياط ويحتمل وجوب احكامهما معا نظرا الى تعدد
الموجب وهذا اولى ان قلنا بتعين البعث في الاحصار والذبح مكانه في الصد ولا شك ان الحوط

ولو شرع في احدهما فعرض الاخر في الاثناء او عرض قبل الشروع في الاخر احتمل بالتقديم والتاخير بعد
وجوب العمل بالاول لسبقه واستقرار المنع به وعدم ظهور ثبوت احكام الاخر لانه
ممنوع بالاول فلا يتحقق المنع في الثاني اذ المريض الذي لا يقدر على الذهاب الى الحج
مثلا اذا حصل له عدو يمنعه على تقدير يسره لا يبقى انه ممنوعا العدو وهو ظاهر وتمام
الاحكام يطلب من كتب الفروع فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا مرضا يحتاج فيه الى الحلق لارتفاعه به
او عدم زيادته معه اَوْ بِهِ اَذًى مِنْ رَأْسِهِ بان تاذى بهوامه وان لم يكن هناك مرض فَفِدْيَةٌ
خبر مبتدا محذوف او مبتدا لمحذوف خبره تقديره فالواجب او فعليكم فدية على تقدير الحلق
لذلك العذر لا مطلقا وفي اطلاق الفدية من غير تقييد بشرط الفعل اشعار بوجوب الحلق
لدفع الضرر فانه واجب ثم بين الفدية بقوله مِنْ صِيَامٍ اَوْ صَدَقَةٍ اَوْ نُسُكٍ فالصيام ثلثة
ايام والنسك شاة ولا خلاف في ذلك بين العلماء وفي الاخبار دلالة عليه وانما اختلفوا
في الصدقة فقيل انها ثلثة اصوع من طعام على ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع
وعلى هذا اكثر اصحابنا وهو المشهور فيما بينهم ويدل عليه صحيحة حريز عن ابي عبد الله ع
قال مر رسول الله ص على كعب بن عجرة الانصاري والقمل يتناثر من راسه فقال اتوذيك هوامك
قال نعم فانزل الله تعالى هذه الاية فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام
او صدقة او نسك فامره رسول الله ص يحلق راسه وجعل عليه صيام ثلثة ايام والصدقة على
ستة مساكين لكل مسكين مدان والنسك شاة والمد رطل ونحوه نقل ابي وصاحب فروع زاد في
فقه كعب بن عجرة الانصاري يقول في نزلت هذه الاية ويؤيد ذلك ما رواه زرارة عن
ابي عبد الله ع قال اذا احصر الرجل فبعث بهديه فاذاه راسه قبل ان ينحر هديه فانه يذبح
شاة مكان الذي احصر فيه او يصوم او يتصدق على ستة مساكين والصوم ثلثة ايام و
الصدقة نصف صاع لكل مسكين وذهب بعض علمائنا الى وجوب اطعام عشرة مساكين
لكل مسكين مدا مستدلا عليه برواية عمر بن يزيد عن الصادق ع قال قال الله تعالى في كتابه فمن كان منكم
مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام او صدقة او نسك فمن عرض له اذى او
وجع فتعاطى ما لا ينبغي للمحرم اذا كان صحيحا فالصيام ثلثة ايام والصدقة على عشرة مساكين
يشبعهم من الطعام والنسك شاة يذبحها فيأكل ويطعم وانما عليه واحد من ذلك والشيخ
في التهذيب جمع بين الروايتين بالتخيير باطعام الستة لكل مسكين مدان وبين اطعام

العشرة شبعهم فان التخيير طريق جيد في الجمع بين الخبرين المختلفين ولا يخفى انه لا دلالة في
الخبر على كون الاطعام للعشرة كل واحد مدا بل قدر شبعهم وذلك قد يزيد على العشرة
امدادٍ فلا وجه للاستدلال بها على ذلك الا ان يقال الغالب في المساكين مد فيحمل الخبر عليه
وفيه بعد ويمكن ان يقال بالتخيير بين العدد المنفق عليهم يعني جواز كونهم ستة او عشرة
مع تعيين الاثنى عشر مدا في الاطعام فان شبع العشرة قد يكون باثنى عشر مدا هذا ويمكن
ان يقال التخيير كيف كان انما يتم لو تكافأ السند في الروايتين وهو غير ثابت هنا لعدم صحة
الاخيرة وندرة القائل بها وندرة وجودها ايضا اذ لم تنقل في الكتب الاربعة سوى التهذيب
بخلاف الاولى مع كثرة الاخبار بها في اشهر رواية وفتوى من الاخيرة وذلك مرجح
للعمل ان لم يكن معينا له كما هو اختيار جماعة على ان متن الاخيرة قد اشتمل على الاكل من
الكفارة للكمز وهو خلاف المعهود من مذهب الائمة لا يقال في سند الاولى عبد الرحمن المشترك
بين الثقة والضعيف لان الظاهر انه ابن ابي نجران الثقة على ما حققناه في غير هذا الموضع و
من ثم قطع العلامة والجماعة بصحتها ولو قطع النظر عن ذلك فهي راجحة على الاخيرة
بالوجوه المذكورة ولا يذهب عليك ان الحكم الوارد هنا في الحلق مع المرض والاذى كما
اقتضاه نص الاية موجب للشيوع مع العمد بطريق اولى وقد نقل العلامة في المنتهى اجماع
علمائنا اجمع على وجوب الفدية في حلق الرأس عامدا عالما قال ومستند الاذى هو النص
وغير الاذى لمفهوم الموافقة وهو جيد قلت ويدل عليه ايضا صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع
من حلق رأسه او نتف بطه او قلم اظفاره الى ان قال ومن فعله متعمدا فعليه دم شاة و
الاقتصار على الشاة لكونها احد افراد الثابتة بالنص في حلق الرأس فتامل نعم بينهما فرق
من جهة ثبوت الاثم وعدمه واعلم ان ظاهر الاية وجوب الفدية مع المرض والتاذي على الحصر
اذا بعث هدية قبل بلوغ محله ويؤيد رواية زرارة المتقدمة والمفسرون جميعا حاملون على
الاعم من ذلك وجوزوا الحلق مع بهما المركبان محرما على العموم نظرا الى عموم اللفظ ويؤيد
سبب النزول في صحيح حريز وهذا او لكان العبرة بعموم اللفظ فَإِذَا أَمِنتُمْ اي كنتم في حال
امن وسعة قادرين على الحج غير محصورين ولا ممنوعين بالمرض ونحوه فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ
فمن استمتع وانتفع متقربا الى الله تعالى بالعمرة منتهيا في الانتفاع الى التقرب بالحج فالاستمتاع
بالعمرة المنتهي الى الحج اما بناء على ان الانتفاع بالتقرب بها قبل الانتفاع بتقربه اليه تعالى بالحج

وامّا بناء

وامّا بناء على انها اذا احل من عمرته انتفع باستباحة ما كان محرما عليه الى ان يوقع الاحرام الحج
فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فعليه او فالواجب دم استيسره الهدي من اصناف الهدي بسبب
ذلك التمتع يذبحه او ينحره بمنى يوم النحر بعد الرمي قبل الحلق او التقصير على ما علم بالادلة
ولا خلاف في وجوب الهدي على المتمتع كما هو ظاهر الاية انما الخلاف في كونه نسكا او
جبرانا فالمشهور بين علمائنا انه نسك اي عبادة مخصوصة لا تعلق له بغيره كالطواف
والسعي وغيرهما بل ادعى الشيخ في الخلاف عليه الاجماع ونسب الخلاف فيه الى الشافعي حيث
زعموا ان جبران لما فات من احرام الميقات فالمجبر عندهم الا يشرطان لا يعود الى الميقات
فانشا الاحرام بالحج من هناك فلا دم عليه قالوا وكذا لو رجع الى مثل مسافة ذلك الميقات
فاحرم منه ومقتضاه ان الاحرام بحج التمتع من مكة رخصة لا عزيمة وذلك بط عندنا
بل الظاهر كونه عزيمة وان ميقات حج التمتع مكة لا غير كما بيناه فيكون الهدي نسكا من
المناسك كما ذهب اليه ولدلالة الايات غيرها على وجوب الاكل منه وهو انما يتم مع كونه
نسكا والى هذا ذهب الحنفية ايضا وظاهر الاية اجزاء ما صدق عليه الهدي ولكن الاصحاب
اشترطوا فيه شروطا لادلة اوجبت تقييد الاية بها ككونه ثنيا وهو من البقر والمعز ما
دخل في الثانية ومن الابل ما دخل في السادسة ومن الضان ما كمل له سبعة اشهر وكونه
تاما فلا يجزي الاعور ولا الاعرج ولا المريض ولا الاجرب ولا مكسور القرن الداخل ولا مقطوع
الاذن ولو قليلا ولا الخصي ولا المجبوب وكونه سمينا بمعنى وجود الشحم على كليته ولو كان
ذلك بالظن فلو ظهر خلافه لم يضر للخطا المعلوم بعد الذبح ونحو ذلك من الامور التي
ادلة بعض هذه الاحكام قصور اقتضاء ظاهر الاية عنه لا يخفى من بعد والحق
ان ظاهر الاية اقتضى العموم فلم يوجد الدليل الصالح للاخراج القاطع للعذر فيختص
به وكذا ظاهر الاية اقتضى وجوب الهدي الواحد عن المتمتع الواحد ومع التعذر الصوم
فالحكم بجواز اشتراط السبعة او السبعين في الهدي الواحد اذا كان هناك ضرورة كما انتفا
بعض الاصحاب واجزاء البقرة عن الخمسة اذا كانوا من اهل بيت واحد غير ظاهر الوجه خارج عن منطوق
الاية يحتاج الى دليل قوي يوجب التخصيص ولو قيل ان قوله تعالى استيسر من الهدي يقتضي
تحقق التيسير مع القدرة على البعض كما يتحقق مع الكل لقلنا هذا بعيد عن الظاهر اذ

البين العرج ٣

المتبادر من ذلك الهدى كلا وانه لا يتحقق مع التمكن من بعضه وفي الاخبار الصحيحة ولا الاعلى ما قلناه ايضا ولعل الوجه في ما ذهبوا اليه وجود اخبار دلت على اجزاء الهدى الواحد عن اكثر من واحد مع قلة الاضاحي كما في حسنة حمران قال عز البدن سنة يعني حتى بلغ البدنة مائة دينار فسئل ابو جعفر عليه السلام عن ذلك فقال اشتركوا فيها قلت فكم قال ما خف فهو افضل قال قلت عشرة يجزي قال عشرة بعين ونحوها من الاخبار الغير الصريحة في كون المراد الاشتراك في الهدى الواجب اذ يجوز ان يكون المراد به الاضحية المستحبة كما دل عليه صحيحة الحلبي قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن النفر يجزيهم البقرة فقال اما الهدى فلا واما في الاضحية فنعم فيحمل الاطلاق والاخبار على ذلك على انها غير دالة على وجوب الاشتراك في الهدى اقصاها انها تدل على جواز ذلك فيمكن ان يكون وارد في محل الرخصة لكان الضرورة بمعنى ان هذا رخصة لو عمل بها عامل لم يكن عليه شئ كما في سائر الرخص وح فالاصل هو الحكم الذي دل عليه ظاهر الاية والاخبار المانعة وحينئذ يذبح الهدى يجب فيه النية لانه عبادة فاعتبر فيه كما في غيره وتجري الاستنابة فيه على المشهور للاصل وكونه مما يدخله النيابة وظاهر رواية علي بن ابي حمزة عن احدهما عليهما السلام قال في المراة او رجل خاف افاض من المشعر ليلا فلا باس فليرم الجمرة ثم ليمض وليأمر من يذبح عنه الحديث ولان الظاهر ان المقصود هو الذبح من اي فاعل كان ولا شعار بعض الاخبار به مثل اجزاء ذبح الضال عن صاحبه مع قصده فاندفع قول بعضهم بعدم الاجزاء ويجب الاكل منه وتقسيمه على الوجه المتقدم واطلاق الاية هنا مقيد به فمن لم يجد اي كل من وجب عليه الهدى للتمتع ولم يجد هديا فصيام ثلثة ايام في الحج في ايامه وهو تمام ذي الحجة على ما دلت عليه صحيحة رفاعة وانعقد الاجماع عليه وهو وان كانت مطلقة في التتالي وعدمه الا ان الاجماع على اعتبار التتالي في صومها الا في صورة خاصة وهو ما لو فاته قبل يوم التروية فانه يصوم يوم التروية وعرفة والثالث بعد العيد وايام التشريق وفي الاخبار دلالة عليه ويؤيد قراءة من قرا ثلثة ايام متتابعات وان كان الشاذ لا يحتج به واستثنى بعضهم من وجوب التتالي صورة اخرى وهو ما لو صام قبل يوم التروية ويوما وخاف ان صام عرفة عجز عن الدعاء فانه يجوز له الافطار ويصوم بدله بعد ايام التشريق وانكره بن ادريس نظرا الى ان الاصل التتابع فيخرج عنه الصورة المجمع عليها فيبقى الباقي على الوجوب وهو جيد ومقتضى الاية ان زمان الانتقال الى الصوم هو زمان تعذر الهدى في محل وجوبه وذلك انما يكون بحضور زمان الذبح الذي

يجب ايقاعه فيه وبؤيده ما رواه الكليني عن احمد بن عبد الله الكرخي قلت للرضا عليه السلام المتمتع يقدم وليس معه هدى يصوم ما لم يجب عليه قال يصبر الى يوم النحر فان لم يصب فهو ممن لم يجد ولكن اتفق الجميع على ان افضل اوقاته ان يصوم سابع ذي الحجة وثامنه وتاسعه اذا علم عدم الوجدان في محله وقد دلت على ذلك الاخبار الكثيرة روى رفاعة بن موسى في الصحيح قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن المتمتع لا يجد الهدى قال يصوم قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة قلت فانه قدم يوم التروية قال يصوم ثلثة ايام بعد التشريق قلت لم يقم عليه جماله قال يصوم يوم الحصبة وبعد يومين قال قلت وما الحصبة قال يوم تنفر قلت فيصوم وهو مسافر قال نعم اليس هو يوم عرفة مسافرا انما اهل بيت نقول ذلك لقولهم فصيام ثلثة ايام في الحج نقول في ذي الحجة ونحوها من الاخبار المعتبرة الاسناد الدالة على جواز الصوم تلك الايام والعلامة في المنتهى بعد ان حكم بان وقت وجوب الصوم هو وقت وجوب الهدى اورد سؤالا بانه كيف جاز الانتقال الى البدل قبل زمان المبدل مع عدم تحقق العجز عنه واجاب بان مبنى التجويز على ما هو الظاهر من حال المعسر واستمرار اعساره قلت بعد ثبوت الحكم بالاخبار لا حاجة الى هذا الاعتبار الا انه كالمؤيد لها فتامل ولا يجب الصوم في الايام المذكورة بل يجوز له التاخير عنها كما صرح به صحيحة بن سنان عن الصادق عليه السلام قال سالته عن رجل لم يجد هديا قال فليصم ثلثة ايام ليس فيها ايام التشريق ولكن يقيم بمكة حتى يصومها الحديث وهل يجوز صومها في اول ذي الحجة بعد التلبس باحرام العمرة قيل نعم وهو ظاهر الشيخ في النهاية والمبسوط والخلاف فانه صرح فيها بانه قد وردت رخصة في جواز تقديم صوم الثلثة من اول ذي الحجة ونحوه قال في التهذيب الا انه قال بعد ذلك والعمل على ما رويناه اولا واراد بعدم التقديم وانكر بن ادريس التقديم بل ظاهر كلامه يعطي الاجماع على عدم جواز الصوم قبل اليوم السابع والحق ان الرواية الدالة على التقديم اول الاشهر ضعيفة مع انها مطلقة في جواز الصوم وان لم يتلبس بالاحرام وهو خلاف الاجماع اذ هو مثابة تقديم الواجب على سببه نعم بان الاصح الخلاف في جواز بعد احرام العمرة فظاهر بعضهم الجواز لصدق التلبس بالحج والشروع فيه معها ولانه يستحب الصوم يوم السابع وتاليه والاحرام بالحج انما يستحب يوم التروية فيكون مقدما على الحج وظاهر بعضهم انه لا يجب قبل احرام الحج والنزاع كاللفظي فان التلبس بالحج يحصل

بالتلبس بالعمرة للارتباط بينهما لكن لا يخفى ان ذلك يقتضي وجوب الهدي بالتلبس بالحرام العمرة
كان الصوم بدلا عنه والقائل بذلك من اصحابنا غير معلوم الا ان يقال ان هذا القول يستلزم
القول بذلك قطعا وفيه نظر بل الظاهر ان مقتضى البدلية انه لا ينتقل الى حكم البدل الا مع
العجز عن المبدل الا فيما اخرجه الدليل كما عرفت ولو خرج ذو الحجة ولم يصم الثلثة فالذي
عليه اصحابنا تعين الهدي عليه وعدم اجزاء الصوم وفي الاخبار دلالة عليه ايضا وفي صحيح
الحلبي في الصحيح انه سئل ابو عبد الله ع عن رجل نسي ان يصوم الثلثة الايام التي كانت على
المتمتع اذا لم يجد الهدي حتى يقدم الى اهله قال يبعث بدم وروى في الحسن عن ابي عبد الله ع
قال من لم يصم في ذي الحجة حتى يهل هلال المحرم فعليه دم شاة وليس له صوم ويذبح بمنى ونحوها من
الاخبار وهو الظاهر من اطلاق قوله تتم في الحج كما اشعرت به صحيحة زرارة السالفة وقال الشيخ
في باب مناسك الحج التهذيب لم يدخل من فاته صوم ما بمكة لعارض او نسيان فليصمها في الطريق
ان شاء وان شاء اذا رجع الى اهله واطلق وظاهره عدم تعين ذي الحجة لها وانها لا تسقط بخروجه
مستدلا عليه باخبار ذكرها على من دخل بلده في ذي الحجة بحيث لا يهل المحرم قبل الفراغ من
الصوم طريق الجمع بينها وقد اغرب العلامة في هذا المقام حيث قال في المنتهى انه باهلال
المحرم يسقط عنه فرض الصوم ويستقر الهدي في ذمته ويجب عليه شاة كفارة لتاخيره وهو جيد
عليه بحسنة منصور السالفة وبانه ترك نسكا هو الصوم فيجب الدم لقوله ع من ترك نسكا فعليه
دم وجوابه ان الحديث انما دل على وجوب الشاة والظاهر ان المراد بالهدي المبدل ولا اقل
من احتماله فيسقط الاهم لا معه والثاني غير واضح الاسناد فتامل ولو صام الثلثة ثم وجد
الهدي في وقت يمكن ذبحه اعني يوم النحر فالاكثر من الاصحاب على عدم الوجوب ويضعف ظاهر
جماعة الوجوب ويدل على الاول ظاهر الاية فان مقتضاه انتقال غير الواجد الى الصوم ومع اتمام الثلثة
يحصل الاشتغال بالمامور به والامتثال ببعضه على وجه يخرج عن العهدة فيسقط اعتبار
الهدي نفسه لان الامر يوجب الاجزاء ويؤيد ذلك رواية حماد بن عثمان قال سالت ابا عبد الله
عن متمتع صام ثلثة ايام في الحج ثم اصاب هديا يوم خرج من منى قال اجزا صيامه ونحوها من الاخبار
الموجب بانه وجد للبدل قبل الفراغ من البدل فكانه عثر بالمتيمم الواجد للماء في الاثناء
قياس لا نقول به ورواية عقبة بن خالد ضعيفة محمولة على الاستحباب جمعا بين الادلة ولو وجد
الهدي بعد التلبس بصوم الثلثة فالمشهور الوجوب وانكره بن ادريس لظاهر قوله تتم فمن لم يجد

الاستدلال به

اذ مقتضاه

اذ مقتضاه وجوب الصوم على غير الواجد بمجرد حصول العجز وعدم الوجدان وفيه تامل وسبعة
اذا رجعتم اي الى اهليكم وهو الظاهر من اطلاق الرجوع ولا خلاف في ذلك بين اصحابنا
وقد تظافرت اخبارهم الواردة عن ائمة الهدى صلوات الله عليهم بذلك ويؤيده ما رواه
الجمهور عن عمر عن النبي ص في حديث طويل فمن لم يجد هديا فليصم ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا
رجع الى اهله ووافقنا في ذلك الشافعي في احد قوليه وذهب في قوله الاخر الى جواز
صومها بعد الفراغ من مناسك منى حملا للرجوع على النفور والفراغ من اعمال
الحج وهو بعيد عن ظاهر الاية كما لا يخفى وقال الحق اصحابنا بالرجوع الى الاهل ما لو اقام بمكة
مجاورا بعد نسك الحج ومضى له مدة يمكنه وصوله الى اهله فيها لم تزد على الشهر فان
زادت عليه كفى الشهر ولم يعلم للعامة في ذلك قول بل جوز مالك وابو حنيفة واحمد صوما
بعد مضي ايام التشريق وقد تقدم قول الشافعي وقد دل على ما ذكرناه من التفصيل
صحيحة معاوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص من كان متمتعا فلم يجد هديا
فليصم ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع الى اهله الى ان قال وان كان لم يقم بمكة واراد
ان يصوم السبعة ترك الصيام بقدر مسيره الى اهله او شهرا ثم صام ونحوها من الاخبار
ولو اقام بغيرها هل يجزي مثل ذلك هناك او يتعين عليه الانتظار مدة الوصول ظاهر
بعض المتاخرين الثاني حيث قال انما يكفي الشهر اذا كانت اقامته بمكة والا تعين الانتظار
مقدار الوصول الى اهله كيف كان اقتصارا على مورد النص وتمسكا بقوله تتم وسبعة اذا
رجعتم حملا للرجوع على ما يكون حقيقة او حكما هذا كلامه وفيه نظر لانه ان اقتصر على مورد
النص لم يجز الصيام في غير مكة سوا مضى عليه مقدار الوصول اما لا لتعين حمل الرجوع الواقع
في الاية على ما هو المتبادر منه وهو الرجوع الى اهله حقيقة خرج عنه بعض الافراد للدليل
فيبقى الباقي وان لم يقتصر على ذلك جرى فيه ما يجري في المقيم بمكة مع ان الاقتصار على
مورد النص احوط هذا ومقتضى الاية الانتقال الى الصوم مع عدم وجدان الهدي
نفسه لا ثمنه فان وجدا العين او الثمن واجد في الجملة ولا يتحقق عدم الوجدان على الاطلاق
الا بعدمهما ومن ثم لم ينتقل في الكفارة الى الصوم الا بعد فقدان الثمن ويؤيده من الاخبار
حسنة حريز عن ابي عبد الله ع في متمتع وجد الثمن وليس بالغنم قال يتخلف الثمن عند بعض اهل مكة
وامر من يشتري له ويذبح عنه وهو يجزي عنه فان مضى ذو الحجة اخر ذلك الى قابل ونحوها وعلى

هذا اكثر اصحابنا وقال ابن ادريس الاصح انه اذا لم يجد الهدى ووجد ثمنه لا يلزمه ان يتخلف بل الواجب عليه اذا عدم الهدى الصوم سواء وجد الثمن او لم يجد محتجا بانه تعم نقلنا من الهدى عند عدمه الى الصوم من غير واسطة فمن نقلنا الى بدل ينقلنا الله تعالى الى دليل شرعي ويؤيده من الاخبار ما رواه ابو بصير عن احدهما قال سالته عن رجل تمتع فلم يجد ما يهدي حتى اذا كان يوم النفر وجد ثمن شاة ايذبح او يصوم قال بل يصوم قال ايام الذبح قد مضت واجيبا بان وجدان الهدى عبارة عن وجود عينا او ثمنه فالله تعم لم ينقلنا الى الصوم الا مع عدم وجدانهما معا والرواية غير واضحة الصحة مع امكان حملها على من لم يجد الهدى ولا ثمنه وبعد الشروع في الصوم وجد الثمن فانه لا يجب عليه الهدى كما اسلفناه وخير ابن الجنيد بين الصوم وتخليف الثمن عند من يشتري به وبين الصدقة بالوسطى من قيمة الهدى تلك السنة وهو غير واضح الوجه وحيث يعتبر في عدم الوجدان عدم الثمن ايضا فالمعتبر في الثمن ان يكون زائدا على ضرورياته عادة فلو كان له ثياب التجمل فالظاهر عدم وجوب بيعها لتحصيله ولو باعها فالظاهر الشيخ وجماعة الاجزاء نظرا الى ان الصوم على ذلك التقدير رخصة والمرخص لو افتى بالاصل اجزاه وللبحث فيه مجال واسع تلك عشرة كاملة الحسا وفائدتها عدم توهم كون الواو بمعنى او كما في قوله جالس الحسن وابن سيرين وان يعلم العدد مجملا كما علم تفصيلا فيحصل علمان وان المراد بالسبعة العدد دون الكثرة فانه قد يطلق عليهما كاملة صفة للعشرة مؤكدة لها نفيا لمبالغة في محافظة العدد او مبينة كمال العشرة فانها اول عدد كامل اذ به ينتهي الاحاد وتتم مراتبها والذي رواه الشيخ في التهذيب عن ابي عبد الله ع ان كمالها كالاضحية يعني ان الصوم تام في البدلية لا ينقص ثوابه من ثواب مبدله الذي هو الهدى ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من احكام التمتع فان ذلك اشارة الى البعيد وهو هنا التمتع لا وجوب الهدى والصوم اذا عجز عنه فانه متوسط في الكلام وقد وافقنا على ذلك جماعة من العامة وحكم الشافعية برجوعه الى الهدى او الصوم مع العجز عنه وعلله القاضي بانه اقرب وفيه نظر فان ذلك اشارة الى البعيد وقد صرح النحاة بذلك وفصلوا بينه وبين الرجوع الى القريب وللمتوسط في الاشارة فقالوا ان القريب خا والمتوسط ذاك والبعيد ذلك كما يعلم من كلامهم ومقتضى قول الشافعية واحد اجزاءهم ان التمتع جائز لاهل مكة ولكن لا يلزمهم الهدى ويكون التمتع بالاهدى عندهم وهو قول الشيخ في الخلاف واكثر

البعيد صح

اصحابنا

اصحابنا على خلافه لما قلناه وللروايات الكثيرة الدالة على ذلك كصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر ع قال لا يصلح لاهل مكة ان يتمتعوا لقول الله عز وجل ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام ونحوها من الاخبار وعلى هذا فالواجب على اهل مكة وحاضرها القران والافراد فلو تمتعوا لم يجزهم عن فرضهم ولو اوقعوا المتعة فان لزمهم الهدى والصوم على الوجه السابق وابو حنيفة وان ارجع ذلك الى التمتع وحكم بانه لا متعة لحاضري المسجد الحرام الا انه اوجب الدم جناية لو تمتعوا فلا يجوز الاكل منه بخلاف المتمتع من الافاق وكل هذا خلاف الظاهر من الاية بل الظاهر ما قلناه لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وقد اختلف في تحديد فقال الشيخ في النهاية حد حاضري المسجد الحرام من كان بينه وبينها ثمانية واربعون ميلا وهو قول الاكثر الا ان حاضري المسجد الحرام من كان بينه وبينها ثمانية واربعون ميلا وهو قول الاكثر الا ان وعليه الشافعية فانهم يجعلون ذلك من كان من الحرم على مسافة القصر وهي عندهم هذا المقدار وقال الشيخ في المبسوط حد حاضري المسجد الحرام من كان بينه وبين المسجد اثني عشر ميلا من كل جانب والاظهر الاول ويدل عليه صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع قال قلت له قول الله عز وجل ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام فقال يعني اهل مكة ليس لهم متعة كل من كان من اهله دون ثمانية واربعين ميلا ذات عرق وعسفان كما يدور حول مكة فهو ممن دخل في هذه الاية وكل من كان اهله وراء ذلك فعليه المتعة قال في القاموس عسفان كعثمان موضع على مرحلتين من مكة وذات عرق بالبادية ميقات العراقيين وظاهر ان المرحلتين اكثر من اثني عشر ميلا فبطل ذلك القول وقد اعترف المحقق في المعتبر والشهيد في الدروس بانهما لم يقفا للشيخ في اعتبار الاثني عشر ميلا على مستند قال العلامة في المختلف وكان الشيخ نظر الى ان الثمانية والاربعين المذكورة في الرواية موزعة من الاربع جهات فيتحقق كل واحد من الجوانب باثني عشر ميلا وهو بعيد عن ظاهر الرواية ومقتضى لا يعدم اجزاء التمتع عن اهل مكة ومن بابعهم الا انه مخصوص بالنسبة الى الفرض المتعين على المكلف ابتداء ولا فالحج المندوب يصح منهم تمتعا ويترتب عليه الثواب لهم ويصح من غيرهم قرانا وافرادا ايضا على ما دلت عليه الاخبار وانعقد عليه الاجماع واتقوا الله في المحافظة على حدوده وما امركم به ونهاكم عنه في الحج وغيره واعلموا ان الله شديد العقاب لمن خالف امره ونهيه ولم يتق واغا امر بالعلم لان العالم بذلك لا يخالف امره قطعا لان علمه يمنعه ويصده عن ذلك

كما هو شان العلم الحقيقي فيكون العلم بشدة عقابه لطفا في التقوى للعالم به الثانية
الحج مبتدا خبره اشهر اى زمان الحج او وقته يصح لحمل كقولك البرد شهران معلومات
معروفات لا يصح وقوع الحج الا فيها خلافا لما كان عليه اهل الجاهلية من النسيء قبل وظاهر الجمع
يقتضي ان اشهر الحج ثلثة اذ هي اقل الجمع وعلى هذا اكثر اصحابنا وقال السيد المرتضى وجماعة
انها شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة وقيل تسع من ذي الحجة مع ليلة العاشر الى طلوع
الفجر وقيل الى طلوع الشمس وهذا الخلاف عند العامة ايضا فالدال على انها الثلثة بتمامها او
ابو حنيفة على الثاني والشافعي على الثالث والوجه في الاطلاق التجوز تنزيلا لبعض الشهر
منزلة كله او بناء على ان اطلاق الجمع على ما فوق الواحد وكلا الوجهين بعيد لاستلزام عدم
التجوز واطلاق الجمع على ما فوق الواحد الكثرة في محل المنع ويدل على كونها الثلثة الاخبار المعتبرة
الاسناد كصحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل الحج اشهر معلومات هي شوال
وذو القعدة وذو الحجة وحسنة زرارة عن الباقر ع قال الحج اشهر معلومات شوال وذو القعدة
وذو الحجة ونحوها ولانه يصح وقوع بعض افعال الحج في مجموعها اذ يصح الاحرام في الاولين
واوائل الثالث ويصح بعض الافعال كالرمي والذبح والطواف بعد في باقيه ومن ثم قيل لا هذا
النزاع لفظي لاثمرة له تحت الحج فانهم ان اراد وا باشهر الحج ما يقوت الحج بفواته فليس هو
كمال ذي الحجة بل انقضاء العاشر منه لعدم امكان تحصيل الوقوف المعتبر في صحة الحج اجماعا
على ذلك التقدير وان اراد وا بها ما يقع فيه افعال الحج فهي الثلثة كما لا زباب في المناسك
تصح في تمام ذي الحجة نعم تظهر الفائدة في النذر ونحوه وفيه بحث اذ القائل بكون ذي الحجة من
اشهر قد يقول بجواز تاخير مثل طواف الزيارة وطواف النساء اختيارا طول ذي الحجة دون غيره
الا ان يكون الحكم بعدم التاخير اختياريا مجمعا عليه وهو غير معلوم كما يظهر من كلامهم ومثل
ذلك يصح ان يكون ثمرة الخلاف وقد يستفاد مثل هذا الوجه من ق كما سيجيء وقال ابن الجنيد
شوال وذو القعدة وتسع من ذي الحجة بليلة النحر عندنا والعشر عند ابي حنيفة وذو الحجة كله
عند مالك وبنا الخلاف ان المراد بوقته وقت احرامه او وقت اعماله ومناسكه او لا يحتمل
غيره من المناسك مطلقا فان بالكاره العمرة في بقية ذي الحجة وابو حنيفة وان صحح الاحرام
من قبل شوال فقد استكرهه انتهى وفيه نظر فان مقتضى كلامه ان قول الشافعي بكون اشهر
الحج الى تسع من ذي الحجة مع ليلة النحر مبني على ان المراد بوقت الحج وقت الاحرام وقد تقدم

صحة الاحرام ليلة النحر وهو بعيد اذ لا يجوز تاخير الاحرام الى وقت يتيقن فيه فوت عرفة فالاولى
بما ذكرناه ان يريد صحة ذلك في بعض الصور كما لو اضطر وفيه ما فيه وايضا يقتضي ان لا يصح
بعض المناسك في ايام التشريق وايضا كراهة الاحرام بالعمرة عند مالك لا تستلزم
القول بان الحجة بتمامها من اشهر الحج بمعنى انه لا يحسن غيره فيه ولا يكون وقتا له فان الظاهر
من الوقت ما صح وقوع الفعل فيه وقال في قمار قلت ما وجه مذهب مالك وهو مروي عن عروة
بن الزبير قلت قالوا وجهه ان العمرة غير مستحبة فيها عند عمر وابن عمر فكانها مخلصة للحج لا تحمل
فيها للعمرة وعن عمر انه كان يخفق الناس بالدرة وينهاهم عن الاعتمار فيهن وعن ابن عمر انه قال
لرجل ان اطعنتني استطرت حتى اهللت المحرم خرجت الى ذات عرق فاهللت منها بعمرة وقالوا
لعل من ذهب عروة جواز تاخير طواف الزيارة الى اخر الشهر انتهى وفيه ما فيه فان الظاهر من
كون الوقت وقتا للحج انه يصح وقوعه فيه لا كراهة غيره نعم لو كان ذلك حراما كان مناسبا
في الجملة ولعل من ذهب عمر ذلك حيث كان يضرب الناس بالدرة والا فالضرب على فعل
مكروه لا وجه له والوجه الصحيح ما ذكره اخيرا من جواز تاخير طواف الزيارة الى اخر الشهر مما
يصح تسميته ذي الحجة بتمامه شهر الحج كما اشرنا اليه سابقا من كون ثمرة الخلاف صحة وقوع بعض الافعال
طول الشهر فتامل ومقتضى كون الحج اشهرا معلومات عدم جواز الاحرام بالحج في غيرها ظهور
الكلام في الانحصار بها فلو انعقد في غيرها كان المبتدا اعم من الخبر وهو بط ولا الاحرام
لا يبقى صحيحا الا داء الحج اذا ذهب وقت الحج قبل الاداء قلنا لا ينعقد صحيحا الا داء الحج او لان
البقاء اسهل من الابتداء وعلى هذا اصحابنا اجمع واكثر العامة وفي اخبارنا ما يدل على ذلك
ايضا وربما خالف في ذلك ابو حنيفة فجوز الاحرام بالحج في غيرها من جميع السنة محتجا عليه
بقوله تعالى يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج حيث دل على كون الاهلة بتمامها
مواقيت الحج وجوابه انها عامة ونحن فيه خاص وهو مقدم على العام ولان الميقات علامة
الوقت فلو لا الاهلة لم يعلم مدخل كل شهر على التعيين فجميع الاهلة في الاعلام سواء
بالنسبة الى وقت مفروض فلا منافاة بين كون جميع الاهلة علامات الحج مع ان انها تتوالى
بما بقي من السنة الى اوان الحج وبين كون الاشهر المعلومات وقتا للحج وربما احتجوا ايضا
بان الاحرام التزام الحج فجاز تقدمه على الوقت كالنذر وجوابه انه قياس مع ظهور الفرق
بينهما فان الوقت معتبر للاداء والاتصال للنذر بالاداء فان الاداء لا يتصور الا بعقد مبتدا

بعض المناسك بعد يوم النحر عند ابي حنيفة وهو باطل قطعا لصحيح
وجهها
قبل الوقت صح

واما الاحرام فهو وان كان النزاع الا انه شروع في الاداء وعقد عليه فلا يجرم الى الوقت قالوا
اشتهر بين الصحابة انهم قالوا من اتمام الحج ان يحرم من دويرة اهله وقد تبعد داره بعدا
شديدا يحتاج الى ان يحرم قبل شوال والجواب ان النص لا يعارضه مثل هذا الاثر على انه يمكن
تخصيصه في حق من لم يكن داره بعيدة وبالجملة فقول ابي حنيفة هنا بعيد مخالف للنص فانه اقتضى عدم
جواز انشاء الاحرام في غير اشهر الحج وقوله بالكراهة لا يدفع المخالفة وربما ذهب بعض اصحابنا
الى انه لو احرم بالحج في غير اشهره انعقد عمرة مفردة وهو بعيد وما استدل به مرسل ابي جعفر
الاحول عن العمرة في رجل فرض الحج في غير اشهر الحج قال يجعلها عمرة غير واضح الدلالة اذ يجوز
ان يكون المراد ان من اراد فرض الحج في غير اشهره لا ينبغي ان يجعل النسك الذي
اراد فعله عمرة ليصح له ذلك مع ان الرواية ضعيفة السند وفي حكم الاحرام بالحج الاحرام
بعمرة التمتع لانها داخلة في الحج ومرتبطة به كما دل عليه الاخبار ويؤيده ما روي صحيحا عنهم عليهم
دخلت العمرة بالحج هكذا وشبك بين اصابعه وعلى هذا اصحابنا والكفي بعض العامة بوقوع
شيء منها في الاشهر واعتبر اخرون اكثر افعالها فيها وهو ضعيف ومقتضى ما ذكرناه انه لو احرم
بعمرة التمتع في غير الاشهر كانت عمرته باطلة لما عرفت وذهب بعض اصحابنا الى الصحة ووقوعها
عمرة مفردة لا يتمتع بها وهو ضعيف مما تقدم **فمن فرض فيهن الحج** فمن اوجبه على نفسه بالاحرام فيهن
والاحرام يتحقق بالتلبية في جميع انواع الحج عند اصحابنا وافقهم عليه ابو حنيفة حيث جعل
التلبية شرطا في انعقاد الاحرام وخالف في ذلك الشافعي وحكم بانعقاد الاحرام بمجرد النية من
غير حاجة الى التلبية وانها سنة عند النية والية ذهب مالك واحمد قالوا ظاهر الاية يدل على ذلك
فان فرض الحج ادل على النية منه على التلبية او سوق الهدي وفرض الحج موجب لانعقاد الحج بالدليل
قوله فلا رفث الى الحج فوجب ان تكون النية كافية في انعقاد الاحرام وفيه نظر فانا لا نسلم دلالة
الاية على ما ذكروه بل على ما ذكرناه اقرب اذ الظاهر من الفرض الالزام وهو انما يتحقق بشيء
خارج عن النية وقد تظافرت الاخبار بكونه التلبية وكما يتحقق فرض الاحرام بالتلبية يتحقق
بالاشعار والتقليد ايضا في القران كما دل عليه صحيحة معوية بن عمار عنه عليه السلام في فرض فيهن
الحج والفرض بالتلبية والاشعار والتقليد فاي ذلك فعل فقد فرض الحج الحديث وفيها دلالة
على تركيب التلبية كما قوى الاكثر وانها تجزي مطلقا ويجزي احدهما القارن كما دل عليه صحيحة معوية
بن عمار عنه عليه السلام يوجب الاحرام ثلثة اشياء التلبية والاشعار والتقليد فاي ذلك فعل فقد احرم

لانقضائها

لانقضائها تو قف الاحرام على احد هذه المذكورات فمع انتفائها ينتفي الاحرام كما يقتضيه
مفهوم الشرط وظاهر ان الاخلال بالاحرام يبطل الحج ولا نعني بالركنية سوى هذا
ونقل العلامة في المختلف القول بعدم الركنية عن الشيخ في المبسوط واحتمله بان الاصل
صحة الحج ولجواز بالمنع لانه لم يات بالمامور به وهو جيد وحتم المرتضى انعقاد الاحرام في
الجميع بالتلبية فقط وهو قول ابن ادريس وتردده الاخبار هذا وفرض الحج في القران و
الافراد ظاهر واما فرضه في حج التمتع فيكون بالاحرام بعمرته اذ هي داخلة في الحج وكالجزء
منه بحيث لو دخل بها دخل في الحج على ما عرفت ولعل في قوله فمن فرض فيهن الحج دلالة على
وجوب الاتمام بالشروع لصيرورته فرضا وان كان قبل ذلك تطوعا به وبه استدل
على وجوب الاتمام مع الشروع فيه **فلا رفث** فلا جماع ولا بعد ان يدخل فيما يتبعه مما يحرم
من النساء على المحرم كالتقبيل وغيره **ولا فسوق** خروج عن حدود الشرع بالكذب والمفاخرة
والسباب **ولا جدال** ولا مراء **في الحج** في ايامه وفي اخبارنا ان الجدال قول الرجل لا والله وبلى
والله روى علي بن جعفر في الصحيح قال سالت اخي موسى عن الرفث والفسوق والجدال
ما هو فقال الرفث جماع النساء والفسوق الكذب والمفاخرة والجدال قول الرجل لا والله
وبلى والله الحديث ونحوها وظاهرها ان الجدال مجموع الصيغتين ولا بعد تحققه بالواحدة
منهما واحتمل ان يراد من الرفث الفحش في الكلام ومن الفسوق الخروج عن حدود
الشرع بالسباب وارتكاب المحضورات وبالجدال المراء مع الخدم والرفقة وفيه نظر فان
الفحش من الكلام داخل في الفسوق بالمعنى الذي ذكره وكذا المراء تامل وكيف كان فليس تحريم
هذه الاشياء مخصوصا بحالة الاحرام بل هو حرام مطلقا لكنه في الحج اكد وابلغ فانها
كان قبيحا في نفسه ففي الطاعة اكثر قبحا كلبس الحرير في الصلوة والتطريب بقراءة القران و
المراد بنفي الجنس في الثلثة النهي عنها مبالغة وانها حقيقة بان لا تكون وعلى قراءة الاولين
بالرفع والثالث بالفتح يكون فيه حمل الاولين على معنى النهي والمعنى لا يكونن رفث ولا فسوق
والثالث على معنى الاخبار بارتفاع الجدال والخلاف في الحج ليكون فيه رد على قوم ربما
كانت مخالفة العرف تقف بالمشعر الحرام وسائر العرب يقفون بعرفة وكانوا يقدمون الحج سنة
ويؤخرونه اخرى وهو النسي فرد الى وقت واحد ورد الوقوف الى عرفة فاخبر الله تعالى
انه قد ارتفع الخلاف في الحج واستدل على ان المنهي عنه هو الرفث والفسوق دون الجدال

بقوله من حج ولم يرفث ولم يفسق خرج كهيئة يوم ولدته امه حيث لم يذكر فيه الجدال
كذلك في ق وفيه نظر ويمكن ان يوجه الفتح في الثالث بان الاهتمام بنفي الجدال اشد من
الاولين من حيث ان الرفث كناية عن قضاء الشهوة والفسوق مخالفة امر الله والجدال مشتمل
عليهما اذ المجادل يشتهي تشهية قوله ولانقياده للحق مع انه مشتمل على امور زائدة وهو اقدام
على الايذاء المؤدي الى العداوة والحديث المذكور لا ينافي ما قلناه ولانه مشتمل عليهما ومركب
منهما فنفيهما يستلزم نفيه فتامل ثم ان الجماع في الحج قبل الوقوفين يوجب فساده ولا يفسد
لو وقع بعدهما وقال الاكثر العامد بفساده ايضا ويفسد العمرة لو وقع قبل التحلل منها والفسوق
يوجب الكفارة وكذا الجدال وتفصيل ذلك يعلم من الاخبار فان الاية كالمجمل وبيانها يعلم من
خارج كما في غيرها **وما تفعلوا من خير** على العموم حجا او غيره فعل المامور به او ترك المنهي عنه
وصح اطلاق الفعل عليه باعتبار الكف وغيره وقرينة العموم ما ذكر بعد الرفث واخويه وتكبير
خير الواقع بعد النفي **يعلمه الله** فيجازيكم عليه ولا ينقص من جزائكم وفيها حث على فعل الطاعة
على ابلغ وجه واتمه فان الله تعالى اذا كان عالما بجميع ما يصدر من المكلف من انواع الخير لم يترك
المكلف شيئا من جزائه وفي التعبير بلفظ الله الدال على الاتصاف بجميع صفات الكمال من العلم
والقدرة والعدل ونحوها تصريح بذلك فيكون اثبات الشيء بدقته وبرهان وفي وعد الله تعالى
على الخير عقيب النهي عن الشر وان يستعملوا ما امكن القبح من الكلام الحسن وكان النفوس قابلة والتقوى
وكان الجدال الوفاق والاخلاق الجميلة او جعل فعل الخير عبارة عن ضبط انفسهم حتى لا يوجد
منهم ما نهوا عنه ويؤيده قوله تعالى **وتزودوا فان خير الزاد التقوى** اي اجعلوا زادكم الى
الاخرة اتقاء القبايح والمعاصي فان خير الزاد اتقاؤها انتهى والتعميم اولى والاية تؤيد ايضا
فان التقوى فعل الطاعات وترك المعاصي ولا يبعد كون الخطاب للعموم وان كان بعد ذكر
الحاج الفارض للحج ولعل في ايراد ذلك عقيبه للتنبيه على ان الانسان مسافر الى الاخرة فليتزود
اليها بالطاعة فان الحاج اذا كان مع سفره القصير لا بد له من ان ياخذ زادا لذلك السفر
وانه اذا لم ياخذه هلك من الجوع فما ظنك بالسفر الطويل البعيد فان احتياجه الى الزاد اتم
وبين تعالى ان الزاد النافع في ذلك الطريق هو التقوى وفي ايراد الجملة مؤكدة بان وتعريف
الخبر باللام تنبيه على ان الحكم كذلك على التحقيق فلا يدخل في قلب احد الشك فيه وقيل الاية
نزلت في اهل اليمن كانوا يحجون ولا يتزودون ويقولون نحن متوكلون على الله تعالى فيكونون كلا على
الناس

على الناس فامروا ان يتزودوا بما لا يتقوا الاستطعام والاجرام والتثقيل على الناس **واتقون** وخافوا
عقابي او اتقوا المعاصي التي هي سبب العقاب او اتقوني فيما امرتكم به ونهيتكم عنه والمرجع واحد
يا اولي الالباب يا اصحاب العقول فان لب الشيء خالصه ولب الانسان عقله اذ هو سبب الفوز
بالسعادات كلها خصهم بالخطاب لانهم المتاهلون لذلك فان قضية العقل خشية الله تعالى
واتقاء المعاصي وكان من لم يتق لا عقل له وهو كذلك عقلا ونقلا اما الاول فلان من عرف
عظمته تعالى وصدق بعقابه وثوابه ولم يتقه بل اقدم على المعصية لم يكن له عقل قطعا والا لصدر
منه ما ينفعه لا ما يضره واما الثاني فلاخبار المشحونة بان العقل هو ما عبد به الرحمن واكتسب
الجنان وما عدا ذلك فليس بعقل ولعل في اطلاق اتقائه من غير تقييد تنبيها على ان
المقصود من التقوى هو الله وكان التقوى اذا لم تكن لله لم تكن تقوى وان جعلة تعالى مقصودا
وقطع النظر عن كل شيء سواه هو مقتضى العقل السليم **الثالث ليس عليكم جناح** حرج واثم
ان تبتغوا فضلا من ربكم بتقدير في ان تبتغوا عطاء من ربكم وتفضلا ورزيادة في الرزق بسبب
التجارة والربح بها فهو منصوب بنزع الخافض وحذف حرف الجر مع ان قياس من باب الحذف
والايصال والعامل فيه معنى جناح اي لا تاثموا في ابتغاء الفضل وطلب الرزق من ربكم
بالتجارة بل ذلك جايز لكم قيل كان عكاظ ومجنة وذو المجاز اسواقهم في الجاهلية يقيمونها
مواسم الحج وكانت معايشهم منها فلما جاء الاسلام تاثموا من ذلك فنزلت وقيل كان في
الحج اجراء ومكارون وكان الناس يقولون انه لا حج لهم فرفع تعالى ذلك وبين على انه لا اثم على
الحاج فان يكون اجير الغير او مكاريا وعلى هذا التقدير فالاية صريحة في عدم المنافاة بين
الحج وطلب الرزق باجارة ومكاراة او تجارة ونحوها فلا تتخيل المنافاة بين الحج على ذلك
التقدير وبين الاخلاص فانه انما يقصد الاخلاص بفعل الحج وهو خارج عن تحصيل المال
فان العمل الذي يستحق به الاجرة مثل الخدمة ليس داخلا في الحج وليس بعبادة بل قد يحصل به
الثواب في الاجرة ايضا كما لو قصد به تحصيل المعاش الواجب او الندب وقد لا يحصل كما لو
قصد به غير ذلك وكذا الكلام في طلب التجارة فان افعال الحج لا تستغرق ذلك الزمان
فافضل عنها يصرف في التجارة فلا تنافي ولو اجر نفسه للحج ترتب على فعله تحصيل المال و
حصول الثواب ايضا وفي الاخبار دلالة على ذلك وفي ان للمستاجر عنه حجة واحدة وللاجير
تسع حجج ولكن في حصول القربة المعتبرة في النية على ذلك التقدير اشكال لظهور ان ذلك الفعل

بعضها مع

واقع بازاء الاجرة فلا يتخلص للقربة ويمكن ان يقال هو انما استوجر على ايقاع الفعل وحال الاستيجار لم يوقعه وانما يوقعه فيما بعد ذلك فجاز ان يقصد بذلك الفعل القربة اذ لا تحصل له شيء بعد الفعل حيث وجب فعلها بعد عقد الاجارة وتعين عليه فيتخلص الفعل للقربة وفيه نظر اذ يجوز ان يكون القصد من الفعل حال تمام ملكية الاجرة فان الاجير انما يملكها ملكا تاما بتمام العمل ويمكن الجواب بانه لا محذور في ذلك بعد ورود النص بل هو دليل على حصول القربة فتامل المقام فانه مشكل وقيل ان معنى الاية لا جناح عليكم في طلب المغفرة من ربكم باعمال توجبها وروى هذا جابر عن الباقر عليه السلام وفي ذلك الاول مروي عن ائمتنا ايضا ولا بعد الحمل على ما يعم الامرين فَاِذَا اَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ دفعتم عنها بعد الاجتماع فيها من افاض الماء اذا صبه بكثرة واصله افضتم انفسكم حذف مفعوله لمعلوميته كما حذف في قولك دفعت من البصرة وعرفات جمع عرفة وبها سميت البقعة المعروفة التي يجب فيها الوقوف بالحج كما سميت بفردها وانما نونت مع كونها غير منصرفة للعلمية والتانيث لان التنوين المنوع من غير المنصرف هو تنوين التمكن وهذا تنوين المقابلة اذ هو بازاء نون الجمع في مسلمون ومن ثم لو سميت امراة بمسلمون لم تحذف هذه النون ويجوز حذف التنوين من عرفات تشبيها بالواحد الا انه لا يكون الا مكسورا واذا اسقطت التنوين ومثلها اذرعات في قول امرء القيس تنورتها من اذرعات واهلها فان اكثر الروايات بالتنوين وقد روي مكسورا بغير تنوين ويظهر من صرف انها منصرفة لعدم التانيث المعتبر في منع الصرف حيث قال فان قلت هلا منعت الصرف وفيها التسببان التعريف والتانيث قلت لا يخلو التانيث اما ان يكون بالتاء التي في لفظها واما بتاء مقدرة كما في سعاد فالتي في لفظها ليست للتانيث وانما هي مع الالف التي قبلها علامة جمع المؤنث ولا يصح تقدير التاء فيها لان هذه التاء لاختصاصها بجمع المؤنث مانعة من تقديرها كما لا يقدر تاء التانيث في بذلك لان التاء التي هي بدل من الواو لاختصاصها بالمؤنث كتاء التانيث فاثبت تقديرها انتهى ويظهر من خلال جواز الامرين فيها وقد اختلف في سبب تسمية الموقف المعلوم بعرفات فقيل لان ابرهيم عليه السلام وصفت له اولا فلما راها قال عرفت وقيل ان ادم وحوى عليهما السلام اجتمعا فيه فتعارفا بعد ان افترقا وقيل لان الناس كانوا يتعارفون هناك وقيل كان جبرئيل عليه السلام يري ابرهيم المناسك فيقول عرفت وقيل ان ابراهيم عليه السلام راى ذبح ولده ليلة الثامن فاصبح يروي في يومه اجمع اي يفكر في انه امر من الله ام لا فسمي ذلك اليوم يوم التروية

ثم راى الليلة التي بعدها فلما اصبح عرف انه من الله تعالى وقيل سميت بذلك لعلوها وارتفاعها ومنه عرف الديك لارتفاعه وقيل لان ادم عليه السلام اعترف بذنبه هناك وفي الاية دلالة على وجوب الوقوف بعرفة حيث كانت الافاضة منها والافاضة فرع الكون فيها وفيه نظر واجمع من على وجوب الوقوف بها بان الافاضة لا تكون الا بعد الوقوف وهي مامور بها بقوله ثم افيضوا اذ الامر للوجوب وهو مبني على ان المامور به الافاضة من عرفات واعتمال الارادة الافاضة الشعر قائم كما سيجيء انها مقدمة للذكر المامور به في قوله فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ والامر للوجوب فيكون واجبة ويتم المطلوب بضرة بانا لا نسلم وجوب الذكر في المشعر الحرام وانما يجب الوقوف فقط فلا يتم ما ذكرتم واجيب بان مقتضى الامر الوجوب والعدول عنه يحتاج الى دليل واضح ولو سلمنا قلنا ان نقرر وجوب الافاضة بوجه اخر هو ان تقدير الكلام فاذا افضتم من عرفات فكونوا بالمشعر الحرام واذكروا الله تعالى فيه واذا دل الدليل على ان الذكر مستحب غير واجب اخرجناه من الظاهر وبقي الاخر تحته على الظاهر فيتم المطلوب بان نقول الافاضة مقدمة الكون بالمشعر الحرام وهو واجب فيكون واجبة ومنه يلزم وجوب الوقوف بعرفة وفيه نظر فان ذلك انما يتم لو كان الامر بالذكر مطلقا لكنه هنا مشروط بالافاضة فهو بمثابة قولك اذا ملكت النصاب فزكه في انه لا يجب تحصيل النصاب ان توقف الزكوة عليه اذ الامر بها لم يقع مطلقا ولو قيل الدليل على وجوب الوقوف بالمشعر على الاطلاق قائم فيجب مقدمته لقلنا الكلام في استفادة الوجوب من الاية والا فلا يرتاب في وجوب الوقوف بعرفة وانها ركن الحج كما علم من الاجماع والاخبار ويراد من الذكر التهليل والتسبيح والدعاء ونحوه وقيل المراد به صلوة العشاءين هذا ولا يذهب عليك ان اصحابنا مختلفون في وجوب الذكر عند المشعر الحرام وقد اوجبه جمع حتى ابن البراج حيث عد من اقسام الواجب الذكر لله تعالى والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله في الموقفين معا وهو الظاهر من كلام الحسن بن ابي عقيل واختاره جماعة من اصحابنا نظرا الى ظاهر الامر في الاية الكريمة وما رواه محمد بن حكيم قلت لابي عبد الله عليه السلام اصلحك الله الرجل الاعجمي والمراة الضعيفة يكون مع الجمال الاعرابي فاذا افاض بهم من عرفات مر بهم كاهم الى منى لم يزل جمعا فقال ليس عليهم صلوا بها فقد اجزاهم ونحوها رواية ابي بصير عنه عليه السلام وفيها انه يكفيه اليسير من الدعاء ولكن المشهور بين الاصحاب استحباب الذكر وحملوا الامر في الاية على الاستحباب لما في بعض الاخبار من عدم الوجوب

قال القاضي فاذا ثبت ان المصلى فيها فقد ذكر الله فيها فقد صح

كرواية بن خداعة عن العرس رجل وقف بالموقف فاصابته دهشة الناس فمضى بنظر الناس ولا يدعو حتى افاض الناس قال يجزيه وقوفه الليل قد صلى بعرفات والعصر وقف ودعا الحديث ورواية بن بكير الموصلي سالت العبد الصالح عليه السلام عن رجل وقف بالموقف فاتاه نعي ابيه قبل ان يذكر الله شيئا اويدعو فقال لا ارى عليه شيئا وقال سا فليستغفر الله اما الوصبر لا فاض من الموقف بحسنات اهل الموقف من غير ان ينقص من حسناتهم شيئا ونحوهما وفي دلالتهما بحسنات اهل الموقف من غير ان ينقص على الاستحباب نظر مع قطع النظر عن ضعف اسنادهما فان الاولى دلت على ان الصلوة والقنوت يكفي وظاهر انه لا يراد من الذكر سوى ذلك ولو قيل الصلوة والقنوت انما كانا بعرفات والمقصود وجوبه في المشعر فلا كلا لانه في عليه قلنا لا مانع من ان يكون الذكر هناك مجزيا عن هذا الذكر والاخرى دلت على انه لا شيء عليه وقد اساء وهو لا ينافي الوجوب فانه لا يراد منه سوى تعلق الاثم بتركه من غير ان يكون له دخل في الصحة وح فيسلم ظاهر الاية عن المعارضة فان قيل هذا انما يتم لو اريد من الذكر ما ذكرتم واحتمال الارادة الصلوة قائم فلا يتم القول بوجوب الذكر قلنا الظاهر من الذكر ما قلناه وهو يشمل الذكر في الصلوة وغيرها وحمل على الصلوة خلاف الظاهر على ان المطلوب يتم بذلك ايضا لحصول الذكر فيها فيه والمشعر الحرام هو المزدلفة سمي مشعرا لانه معلم للحج والصلوة والمقام والمبيت به وسميت مزدلفة لان جبرئيل عليه السلام قال لابرهيم عليه السلام بعرفات اذدلف الى المشعر الحرام وسمي جمعا لانه يجمع فيه بين العشائين باذان واحد واقامة والمشعر قيل هو جبل في ذلك الموضع يسمى قزح وهو الجبل الذي يقف عليه الامام وعليه الميقدة اي كان يوقد النار هناك في الجاهلية وقيل هو ما بين جبلي المزدلفة من مأزمي عرفة الى وادي محسر وليس المأزمان ولا وادي محسر منها قاله في قد والصحيح انه الجبل المأزمي جابر ان النبي صلى الله عليه وآله صلى الفجر يعني بالمزدلفة بغلس ركب ناقته حتى اتى المشعر الحرام فدعا وكبره وهلله ولم يزل واقفا حتى اسفر ومعنى عند المشعر الحرام ما يليه ويقربه فانه افضل والا فالمزدلفة كلها موقف هذا ان جعل المشعر عبارة عن قزح ولو جعل عبارة عن مجموع ما بين المأزمين الى الحياض الى وادي محسر اعني المزدلفة كلها افق لفظة عند بجوز واذكروه كرر الامر بذكره للاشارة الى ان الانسان ينبغي ان يكون محافظا عليه لا يتركه في شيء من الاوقات ومعنى الذكر بالثناء والشكر كما هداكم كما علمكم واذكروه ذكرا حسنا كما هداكم هداية حسنة الى المناسك وغيرها فما مصدرية او كافة وان كنتم من قبله قبل الهدى لمن الضالين الجاهلين الذين لا

الظهر

على ان الرواية وردت مطلقة في الوقوف فيجوز ان يكون المراد به وقوف عرفة فلا ينافي وجوب الذكر في المشعر الحرام بدليل اخر فتامل

بين

يعرفون كيف يذكرونه ويعبدونه وان هي المخففة من المثقلة بدلالة اللام فانها تلازمها وتفرق بينها وبين النافية والشرطية وقيل انها نافية واللام بمعنى الا كقوله وان نظنك لمن الكاذبين

الرابعة ثم افيضوا من حيث افاض الناس اي من المزدلفة الى منى بعد الافاضة من عرفات اليها والخطاب عام والكلام معطوف على مقدر اي افيضوا من عرفات فاذا افضتم منها الخ فكون ثم على حقيقتها المالي التراخي الزماني بين الافاضتين ويكون فيها دلالة على وجوب الوقوف بالمشعر لان الافاضة انما تكون بعد الوقوف فيه ووجوب نزول منى والمراد بالناس آدم وابرهيم واسماعيل وغيرهم من الانبياء السالفة والامم الماضية وبودن قراءة من قرا الناس بالكسر يعني ادم عم من قوله فنسي ولم نجد له عزما يعني ان الوقوف بالمشعر الحرام والافاضة منه الى منى شرع قديم فلا تغيروه وقيل المراد الافاضة من عرفات وعلى هذا اكثر المفسرين ورواه معاوية بن عمار في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا غربت الشمس في عرفة فامض مع الناس وعليك السكينة والوقار وافض بالاستغفار فان الله تعالى يقول ثم افيضوا من حيث افاض الناس واستغفروا الله الحديث ورواه في ن عن المباقر عليه السلام ايضا فالخطاب مع قريش الذين كانوا يترفعون على الناس بالوقوف ولا يقفون معهم ويتعالون على ان نساءهم ويقولون نحن اهل الله وقطان حرمه فلا نخرج منه فيقفون بجمع وسائر الناس بعرفات فامروا بان يساووهم في الموقف بالافاضة من عرفات كما يفيض الناس وعلى هذا فلفظة ثم فيها اشارة الى التراخي الرتبي لتفاوت ما بين الافاضتين كقولك احسن الى الناس ثم لا حسن الى غيرك فالتي ثم لتفاوت ما بين الاحسان الى الكريم والاحسان الى غيره وبعد ما بينهما فكذلك حين امرهم بالذكر عند الافاضة من عرفات قال ثم افيضوا لتفاوت ما بين الافاضتين في ان احديهما صواب والاخرى خطا كذا في ف وفيه نظر لعدم تمشي ما ذكره هنا الى تفاوت ما بين المتعاطفين فيما نحن فيه فان المعطوف عليه هو الافاضة من عرفات والمعطوف هو الافاضة منها ايضا نعم التفاوت بين فعلهم وبين ما امروا به وليس ذلك مفادثم ويمكن توجيهه بانه قد علم من قوله فاذا افضتم من عرفات افيضوا من عرفات الخ ومن قوله ثم افيضوا من حيث افاض الناس لتكن افاضتكم من حيث افاض الناس الواقفون بعرفات ولا تكن من المزدلفة كالعرب المترفعين فيكون الاول صوابا والثاني خطا ويحتمل على بعد ان يكون الامر بالذكر لا على انه بعد الافاضة فيكون امرا بالافاضة على الاطلاق وثم قيدها بقوله ثم افيضوا من حيث افاض الناس

اى على الوجه المشروع وفيه تنبيه على ان الافاضة قسمان متفاوتان فان التفاوت انما نشأ
من تقييد المطلق فكانه قال افيضوا ثم لتكن افاضتكم من عرفات ولا تكن من المزدلفة كما
يفعله العرب المتر فعون وفيه ما فيه وقد اعترف صاحب الكشاف بان هذا الموضع من اجتهادات
معاضل الكشاف وعلى هذا الوجه يكون في الآية دلالة على وجوب الوقوف بعرفة لان وجوب
الافاضة انما تكون بعد كون ما وهو المراد بالوقوف المعتبر المجزي في الحج فانه مسماه وان
كان الواجب هو الكون في جميع الزمان على ما علم بيانه من الادلة واستغفروا الله واطلبوا منه
المغفرة لذنوبكم التي فعلتموها بالندم على ما سلف منها والعزم على ان لا تعودوا فيما بعد
إن الله غفور كثير المغفرة رحيم واسع الرحمة فيغفر ذنوب المتابين الطالبين المغفرة ويجعل
ان يكون المراد الاستغفار بالمشعر او في طريقه او في عرفة كما تشعر به الرواية السالفة وكيف كان
فالامر محمول على الاستحباب لعدم ظهور القايل بوجوبه ويحتمل ان يكون المراد به الذكر الواجب
المفهوم من قوله واذكروا الله وفيه بعد ولو حملناه على ان المراد التوبة عن المعاصي كما
قلناه اولا فالامر للوجوب قطعا اذا التوبة عنها واجبة على الفور كما بين في محله فاذا قضيتم
فاذا قضيتم مناسككم فاذا اقضيتم العبادة الحجية وفرغتم منها والمناسك جمع منسك
مصدر ميمي اطلق على العبادة اطلاق المصدر على المفعول او بمعناه المصدري اي فاذا علتم
افعالكم التي كانت عبادة او يكون اسم مكان اطلق عليها تجوزا او بحذف المضاف اي عبادة
مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم فاذكروه واذكروه بالثناء عليه والشكر له كما تفعلون بذكر آبائكم
في المفاخرة او اشد ذكرا منصوب عطف على آبائكم والمعنى اذكروه كذكركم لله بعد قضاء المناسك
بكون اما مساويا للذكر بآبائكم او اشد واكثر واعلى ذكرا من ذكر الآباء ويحتمل ان يكون مجرورا
عطفا على الذكر بجعل الذكر بمعنى الذاكر على المجاز والمعنى واذكروا الله ذكركم اباءكم
او كذكر اشد منه وابلغ او على ما اضيف اليه بمعنى او كذكر قوم اشد منكم ذكرا ولقد اختلف
في الذكر المامور به هنا فقيل هو التكبير الواقع في منى يوم النحر وايام التشريق لانه الذكر
المرغب فيه والامر به محمول على الاستحباب كما عليه اكثر الاصحاب لوجود ما ينافي وجوبه من الاخبار
وقيل ان المراد به الذكر مطلقا في تلك الاماكن فانه فيها افضل منه في غيرها ويؤيده ما قيل
ان قريشا كانوا اذا فرغوا من الحج يجتمعون هناك ويعدون مفاخر آبائهم ومآثرهم ويذكرون
ايامهم القديمة وايادي بعضهم الجسيمة فامرهم الله سبحانه ان يذكروه في مكان ذكرهم في هذا

الموضع وينزلوا على ذلك بان يذكروا نعم الله سبحانه ويعدوا الآئه ويشكروا انعاماته ولان
اباءهم وان كانت لهم عليهم ايادي ونعم فنعم الله سبحانه عليهم اعظم وايادية عندهم افخم
واجسم ولانه سبحانه المنعم بتلك النعم بتلك المآثر والمفاخر على اباءهم وعليهم وقيل
ان معناه فاستعينوا بالله وافزعوا اليه كما يفزع الصبي الى ابيه في جميع اموره ويلح
بذكره ثم انه تعم فصل الذاكرين بين مقل لا يطلب بذكر الله الا متاع الدنيا ومكثر يطلب
فيه خير الدارين كما قال فمن الناس من يقول ربنا اتنا في الدنيا اجعل ايتاءنا او نعتنا في الدنيا
وما له في الآخرة من خلاق من نصيب وحظ لانه جعل عطاءه مقصورا على الدنيا فهو غير مؤمن
بالبعث والنشور ويحتمل ان يكون المراد وما له فيها من طيب خلاق وان كان مؤمنا بالآخرة
وبعثها ويكون الكلام بمنزلة العتاب لهم من حيث انهم سالوا الله تعالى في اعظم المواقف
واشرف المشاهد الحسن البضايع وادون المطالب الخسيسة تاركين بكيف واحرى باحقر من جناح
بعوضة معرضين عن العيش الباقي والنعيم المقيم والمفعول الثاني في قوله اتنا في الدنيا محذوف
لانه كالمعلوم ويحتمل ان يكون نزل منزلة المتعدي الى مفعول واحد والمعنى اجعل عطاءنا
في الدنيا خاصة ومنهم من يقول ربنا اتنا في الدنيا حسنة هي الصحة والكفاف وتوفيق الخير
وفي الآخرة حسنة هي الثواب والرحمة وقيل ان الحسنتين نعيم الدنيا ونعيم الآخرة وروى
عن ابي عبد الله عليه السلام انها المعاش وحسن الخلق في الدنيا ورضوان الله والجنة في الآخرة رواه
الكليني صحيحا عن جميل بن صالح عنه عليه السلام وقيل العلم والعبادة في الدنيا والجنة في الآخرة وقيل
المال في الدنيا وفي الآخرة الجنة وعن النبي صلى الله عليه وآله قال من رزقه الله لسانا ذاكرا
وزوجة مؤمنة تعينه على امر دنياه وآخرته فقد اوتي في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة
ووقنا عذاب النار وقنا عذاب النار بالعفو والمغفرة او جنبنا عن المعاصي المؤدية الى النار
ويروى عن علي عليه السلام ان عذاب النار امراة السوء اولئك الداعون بالحسنتين وهم الفريق
الثاني وقيل هو اشارة اليهما معا لهم نصيب مما كسبوا اي من جنسه وهو جزاؤه او
من اجله كقوله مما خطيآتهم اغرقوا والكسب ما ينال المرء بعمله ومنه يقال للاراضي انها
كسب فلان او المراد ما دعوا به تعطيهم منه قدر ما يستوجبونه بحسب مصالحهم في الدنيا
واستحقاقهم وسمي الدعاء كسبا لانه من الاعمال وهي موصوفة بالكسب والله سريع الحساب
يوشك ان يقيم القيمة ويحاسب العباد على اعمالهم فبادروا بالاكثار من الذكر وطلب الآخرة بفعل

وعن علي عليه السلام انها المراة الصالحة في الدنيا وفي الآخرة بالجنة صح

غل ومختصنا

خرة

الحسنات او المراد انه يحاسب العباد على كثرتهم وكثرة اعمالهم في مقدار لحظة او اقل ولذلك
ورد في الخبر انه يحاسب الخلق في مقدار حلب شاة او المراد انه سريع المجازاة على اعمالهم وان
وقت الجزاء قريب فجرى مجرى قوله وما امر الساعة الا كلمح البصر وهو اقرب وعبر عن الجزاء
بالحساب لان الجزاء كفاء للعمل وبمقداره فهو حساب له ففي الآية ترغيب على الدعاء والاكثار
من ذكر الله تعالى وطلب الحوائج منه تعالى للدنيا والآخرة في المواطن المشرفة وفيها ايضا ترهيب
عن فعل المعاصي حيث انه تعالى يحاسب العباد على اعمالهم حسنها وقبيحها في لحظة واحدة ويجازيهم
على ما كسبوا ومن هذا شأنه فليرهب منه وقد يستدل بها على انه تعالى ليس بجسم وانه لا يحتاج
في فعل الكلام الى آلة لانه لو كان كذلك لما جاز ان يخاطب اثنين في وقت واحد مخاطبتين
مختلفتين ولكان يشغله خطاب بعض الخلق عن خطاب بعضهم ولكانت مدة محاسبة الخلق على
اعمالهم طويلة **السادسة واذكروا الله في ايام معدودات** وهي ايام التشريق على ما رواه
اصحابنا صحيحا عن علي ع ورواه محمد بن مسلم في الحسن قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول
الله عز وجل واذكروا الله في ايام معدودات قال التكبير في ايام التشريق من صلوة الظهر من يوم النحر
الى صلوة الفجر من اليوم الثالث وفي الامصار عشر صلوات وقد علم ان المراد من الذكر التكبير
ايام منى بعيد وايام التشريق في دبر الصلوات الخمس عشرة ورواه زرارة في الحسن ايضا
قلت لابي جعفر ع التكبير في ايام التشريق في دبر الصلوة فقال نعم في دبر خمس عشر صلوة
ونحوها من الاخبار وقد وافق اصحابنا في ذلك من العامة مالك والشافعي في اشهر قوليه
والقول الثاني له انه مبتدأ به من صلوة المغرب ليلة النحر الى الصبح من اخر ايام التشريق فيكون
في دبر ثماني عشرة صلوة والقول الثالث انه يبتدأ به من صلوة الفجر يوم عرفة ويقطع بعد
صلوة العصر من يوم النحر فيكون التكبير بعد ثمان صلوات والى هذا ذهب ابو حنيفة وجماعة
من العلماء وبرد هذه التكبيرات تنسب الى ايام التشريق فوجب ان يوتى بها فيها او ان
انضم معها زمان اخر فلا اقل من ان تكون هي الاغلب والقول الرابع يبتدأ من صلوة الفجر يوم
عرفة ويقطع بعد صلوة العصر من اخر ايام التشريق فيكون عقيب ثلث وعشرين صلوة واليه
يذهب احمد وابو يوسف والمزني وجماعة والصحيح ما يذهب اليه اصحابنا للدلالة الاخبار عليه
على ما عرفت والامر محمول على الاستحباب عند اكثر الاصحاب وقد يظهر من السيد وجوب عقيب
الصلوات المذكورة ومثله ابن الجنيد ولعل دليلهما ظاهر الامر من الآية ويؤيده ما رواه

عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال سألته عن التكبير فقال واجب في دبر كل صلوة فريضة او
نافلة ايام التشريق ورد ان الامر محمول على الاستحباب الصحيح علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام
قال سألته عن التكبير ايام التشريق اواجب هو او لا قال يستحب وان نسي فلا شيء عليه ويؤيده
ما رواه عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل ينسى ان يكبر في ايام التشريق
قال ان نسي حتى قام من موضعه فلا شيء عليه ورواية عمار السابقة مع ضعفها متروكة
لدلالتها على وجوب التكبير دبر النافلة ايضا والظاهر انه لا قائل بالاستحباب فضلا عن
الوجوب مع ان الاصل يقتضي عدمه واشتهار ذلك بين الاصحاب قال القائل بالوجوب وهو ما
يرجح القول بالاستحباب وقد اختلف الرواية في كيفيته وفي صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد
الله ع قال التكبير ان يقول الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر والله الحمد الله اكبر على
ما هدانا الله اكبر على ما رزقنا من بهيمة الانعام والحمد لله على ما ابلانا والاولى العمل بهذه
الرواية ولا ينافيه ما في صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال وسألته عن التكبير بعد كم
صلوة فقال كم شئت انه ليس لشيء موقت يعني في الكلام فان الظاهر ان قوله يعني الخ
من كلام الراوي مع انه مجمل اذ يحتمل ان يكون المراد عقيب كم صلوة شئت او كم مرة
شئت كرر التكبير المعلوم او لفظ الله اكبر او غير ذلك فلا يمكن بها العدول عما هو
المحقق المعلوم فتامل وما في حسنة معوية بن عمار عن الصادق ع يكبر ليلة الفطر وصبيحة الفطر
كما يكبر في العشر محمول على ان المراد انه يكبر بعد المغرب والعشا ليلة عيد الفطر وعقيب الصبح
وصلوة العيد كما يكبر في عيد الاضحى ويكون المراد بالعشر اليوم العاشر وما بعده فتامل
فمن تعجل من استعجل النفر **في يومين** يوم القر والذي بعده والمراد ان من نفر في ثاني ايام
التشريق **فلا اثم عليه** باستعجاله **ومن تاخر** في النفر الى اليوم الثالث من ايام التشريق
فلا اثم عليه لان سيئاته صارت مكفرة بما كان من حجه المبرور او لا اثم عليه بالتاخير قال
العلامة في المنتهى واختلف في قوله تعم ومن تاخر فلا اثم عليه مع ان التاخير فضيلة
لانه ياتي بالنسك كملا فكيف ورد في حقه فلا اثم عليه وذلك انما يقال في حق المقصر الذي
يظن انه قد رهقه اثام فيما اقدم عليه فحكي عن ابن مسعود انه قال فمن تعجل في يومين فلا
اثم عليه اي كفرت سيئاته وكذلك من تاخر وقيل لا اثم عليه بالتعجيل وقوله ومن تاخر فلا
اثم عليه مزاوجة في الكلام وقيل ان ذلك ورد على سبب فان قوما قالوا لا يجوز التعجيل

ولم يقولوا بالجواز التاخير فوردت الاية على ذلك ثم قال الاصول ويحتمل ان يكون المراد بذلك
دفع الوهم الحاصل من دليل الخطاب حتى لا يتوهم احد ان تخصيص التعجيل بنفي الاثم
يستلزم حصوله بالتاخير وقد اشار الصدوق الى ذلك حيث قال في حديث فان الله تعالى
يقول فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه فلو سكت لم يتوهم احد الا التعجل
ولكنه قال ومن تاخر الاية هذا ظاهر الاية يقتضي التخيير للحاج مطلقا العموم من في الموضعين
وقوله لمن اتقى معناه ما قاله في ف ان ذلك التخيير ونفي الاثم عن المتعجل والمتاخر لاجل الحاج
المتقي ليلا يتحاج في قلب شئ منهما فيحسب ان احدهما هو صاحبه اثم في الاقدام عليه لان
ذا التقوى حذر متحرز من كل ما يريبه ولانه هو الحاج على الحقيقة عند الله وبذلك ما رواه ابن
بابويه في الفقيه مرسلا عن الصادق عليه السلام انه سئل عن قول الله عز وجل فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه
ومن تاخر فلا اثم عليه ذلك ليتبين هو على ان ذلك واسع ان شاء صنع ذا وان شاء صنع ذاك
صنع ذاك يرجع مغفورا لا اثم عليه ولا ذنب له واحتمل اكثر المفسرين ان يكون لمن اتقى
متعلقا بجميع الاحكام المذكورة في الحج وغيرها يعني ان الاحكام للمتقي لانه المنتفع بها
فعلى هذا لا يكون التخيير المذكور مقيدا بالاتقاء ويؤيد ان الاصل عدم التقييد وعدم
الشرط في الاية واصالة عدم وجوب الصبر الى النفر الثاني ومن هنا حكم العامة باجمعهم
بعموم التخيير لجميع افراد الحج لكن اصحابنا جعلوا الاتقاء قيدا للعموم المستفاد من قوله
فمن تعجل وحكموا بان التعجيل جائز لمن اتقى النساء والصيد مستدلين على ذلك بما رواه محمد بن
المستنير عن ابي عبد الله عليه السلام قال من اتى النساء في احرامه لم يكن له ان ينفر في النفر الاول وفي
الكافي في رواية اخرى الصيد ايضا ورواه حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام في قول
الله عز وجل فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه لمن اتقى الصيد يعني في احرامه فان اصابه لم يكن له
ان ينفر في النفر الاول وهما ضعيفان لكن الظاهر من اصحابنا الاجماع على ذلك وربما ورد
في اخبار اخر ايضا وظاهرهم ادراجه في اعتبار الاتقاء عن جميع محرمات الاحرام زيادة على ما
تقدم ويؤيده رواية سلام بن المستنير عن الباقر عليه السلام انه لما اتقى الرفث والفسوق والجدال وما
حرم الله عليه في احرامه لكنها ضعيفة وعلى اعتبار اتقائها فالظاهر عموم الحكم بالنسبة
الى كل محرم كما يعطيه العموم فتخصيص الحلبي ذلك بغير الضرورة وحكمه فيه بعدم جواز
النفر في الاول بعيد هذا وقد روى الكليني في معنى الاية عن سفيان بن عيينة عن ابي عبد الله

في قول الله عز وجل فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه يعني من مات فلا اثم عليه ومن تاخر اجله
فلا اثم عليه لمن اتقى الكبائر لكن الرواية ضعيفة وكونه بعيدا عن الظاهر فلا نسلم تعتبره
الاصحاب وحملوها على ما تقدم وهل يعتبر في اتقاء الصيد اتقاؤه الى وقت النفر فقط الظاهر
ذلك فان الشرط انما هو الاتقاء الى زمان النفر الاول لا بعده ويظهر من الطريسي اعتبار
اتقائه الى انقضاء النفر الاخير وفيه بعد فانه بعد حصول التنفر منه في الاول لم يتق
الصيد في ثاني الحال لم يبطل نفره اجماعا وقد يستدل لذلك بما رواه معوية بن عمار في الصحيح
قال ينبغي لمن تعجل في يومين ان يمسك عن الصيد حتى ينقضي اليوم الثالث ولا دلالة
لها على ذلك بوجه نعم فيها دلالة على ان الصيد الذي حرم بسبب الاحرام انما يرتفع عن
الذي نفر في الاول بانقضاء اليوم الثالث من ايام التشريق وان احل من جميع المحرمات
غيره والى هذا ذهب ابن الجنيد وفي الاخبار دلالة عليه ايضا روى الشيخ عن معوية بن
عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام من نفر في النفر الاول متى يحل له الصيد قال اذا زالت الشمس
من اليوم الثالث وفي حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام قال من اراد النفر في النفر
الاول فليس له ان يصيد الصيد حتى ينفر الناس الحديث وحمل امثال هذه الروايات على الصيد
الحرمي بعيد عن ظاهرها بل لا وجه له وقد اوضحنا ذلك في شرح الدروس وحيث حكمنا بان
المتقي للصيد والنساء يجوز له النفر في الاول فالمراد به من اتقى منهما مطلقا اي عمدا وسهوا
وجهلا كما هو الظاهر من اتقائهما الترتب الكفارة على ذلك في الصيد هذا ومقتضى
الاية جواز النفر في الاول اي وقت شاء لاقتضاء التعجيل في اليومين وهو يحصل في اليوم
الثاني قبل الزوال وبعده لكن اصحابنا اوجبوا كونه بعد الزوال وقبل الغروب فلا
يجوز عندهم في النفر الاول في اليوم الثاني قبل الزوال للاخبار الدالة عليه كصحيحة معوية
بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اردت ان تنفر في يومين فليس لك ان تنفر حتى تزول
الشمس وان تاخرت الى اخر ايام التشريق وهو النفر الاخير فلا عليك اي ساعة نفرت نفرت وحيث
قبل الزوال وبعده الحديث وصحيحة الحلبي قلت لابي عبد الله عليه السلام نريد ان نتعجل السير وكانت
ليلة النفر حين سالته فاي ساعة ننفر فقال لي اما اليوم الثاني فلا تنفر حتى تزول الشمس واما
اليوم الثالث فاذا ابيضت الشمس فانفر على بركة الله الحديث ونحوهما من الاخبار الدالة على ذلك
وهي مقيدة لظاهر الاية ولا بأس بها رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال لا بأس ان ينفر الرجل في

لم يرد ع

وانما ظاهرها الصيد لا احرامي ع

النفر الاول قبل الزوال ورواية ابي بصير سالت اباعبدالله ع عن الرجل ينفر في النفر الاول قال
لا ان ينفر ما بينه وبين ان تصفر الشمس لانهما غير واضحتي الصحة فلا تعارضان ما تقدم
وحملهما الشيخ على المضطر جمعا بين الاخبار وهو جيد ولا يرد انه اذا جاز الرمي قبل
الزوال فليجز النفر قبله ايضا بعد الرمي لعدم الفائدة في التوقف سواه وجواز الرمي قبل
الزوال معلوم من الاخبار الدالة على ان زمان الرمي من طلوع الشمس الى غروبها وقد اتفقت
في ذلك وهو المشهور بين الاصحاب بل كاد ان يكون اجماعا اذ لم يعرف فيه مخالف سوا الشيخ في
الخلاف وقد وافق عليه في اكثر كتبه ومادل عليه من صحيحة معوية بن عمار عن الصادق ع قال
ارم كل يوم عند زوال الشمس محمولة على الاستحباب جمعا بين الادلة لان الحكم بكون النفر
في ذلك الوقت لا يتوقف على عدم صحة الرمي قبله بل هو تعبد من الشارع غير معلوم
العلة يجب العمل بمقتضاه وقد وافقنا على كون النفر الاول بعد الزوال الشافعي لانه لا
يجوز الرمي الا بعد الزوال ومعلوم انه لا يجوز النفر الاول الا بعد الرمي وابو حنيفه
وان جوز الرمي قبل الزوال وبعده الا انه جوز النفر الاول قبل طلوع الفجر فاذا طلع الفجر
لزم التاخير الى تمام الايام الثلثة وظاهر الاية حجة عليه لظهور ان التعجيل في اليومين
انما يكون بعد الدخول في الثاني مع انه يستلزم ترك الرمي في اليوم الثاني لانه لا يجوز
في الليل كما في صورة الخوف والعذر وانما اعتبرنا كونه قبل الغروب لانه لو غربت عليه الشمس
لم يجز له النفر حينئذ ووجب عليه ان يبيت الليلة الثالثة ويرمي بوما كما دلت عليه الاخبار
المعتبرة الاسناد المتظافرة في ذلك وهي مقيدة لظاهر الاية ايضا والاولى ان يؤخر النفر
الى اليوم الثالث ليفوز بعبادة كاملة في منى تمام الايام ولا مانع من ان يقع التخيير بين
الفاضل والافضل كما قالوا في قولهم اذا علمت الصدقة فحسن وان اسر ت فحسن ايضا
مع ان الاسرار احسن وافضل واتقوا الله بالاجتناب عن معاصيه والتباعد عنها فيما يستقبل
من الزمان وفيه حث على ملازمة التقوى فيما بقي من عمره وتذييل على مجانبة الاعتماد بالحج
السابق واعلموا انكم اليه تحشرون للجزاء بعد الاعادة من قبورکم واصل الحشر الجمع وقيل
المتفرق والمحشر المكان الذي يجتمعون فيه وفي الاية ترهيب من فعل المعاصي وترغيب في
الطاعات وقد مر نظيرها مرارا ان الصفا والمروة علمان للجبلين المعروفين بمكة وبيان
من المسجد الحرام وهما الان دكانان معروفتان هناك والصفا في اللغة صخر املس والصفا

المروحجارة بيض براقة يقدح منها النار الواحدة مروة من شعائر الله جمع شعيرة وهي العلامة
اي اعلام مناسككم ومتعبداته فمن حج البيت قصد لاداء المناسك المعلومة او
اعتمر زار البيت للعمل المخصوص اخذا من الاعتمار وهو الزيارة فلا جناح عليه ان يطوف بهما
اصل الطواف الدوران حول الشئ وليس مرادها بل السعي بينهما ولعل نفي الجناح في
الاية لا ينافي الوجوب لما قيل ان اسافا كان على الصفا ونائلة على المروة وهما صنمان
يروى انهما كانا رجلا وامراة زنيا في الكعبة فمسخا حجرين فوضعا عليهما ليعتبر بهما فلما
طالت المدة عبدا من دون الله وكان اهل الجاهلية اذا سعوا مسحوهما فلما جاء الاسلام
وكسرت الاصنام تحرج المسلمون الطواف لذلك فنزلت وروى اصحابنا انه سئل ابو عبدالله ع
عن السعي بين الصفا والمروة افريضة او سنة قال فريضة قلت اوليس انه قال الله تعالى
فلا جناح عليه ان يطوف بهما قال ذلك في عمرة القضاء ان رسول الله ص شرط عليهم
ان يرفعوا الاصنام بين الصفا والمروة فتشاغل رجل حتى انقضت الايام واعيدت الاصنام
فانزل الله ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف
بهما وعليهما الاصنام فعلى هذا ليس المراد من رفع الجناح التخيير بين الفعل والترك
كما فهمه جماعة من العامة وحكموا بانه تطوع مندوب اليه لانه واجب لان نفي الجناح يدل على
الجواز الداخل في معنى الوجوب كما يقتضيه سبب النزول فلا يدفعه وقد انعقد اجماع اصحابنا
الامامية رضوان الله عليهم على ان ذلك على الوجوب وفي روايات عترته الطاهرين صلوات الله عليهم
اجمعين الذين هم اعرف بظاهر القران وباطنه محكمه ومتشابهه اذ هم مهبط الوحي ومعدن
التنزيل وكما ذهب اصحابنا الى وجوبه فقد ذهبوا الى ركنيته وبطلان الحج بتركه وتظافرت
اخبارهم بذلك ايضا وقد اختلفت العامة القائلون بوجوبه فمنهم من اقتصر على الوجوب
كابي حنيفه بل اوجب بتركه الدم ومنهم من زاد على ذلك كونه ركنا يبطل الحج بتركه عمدا
وهم المالكية والشافعية واستدل لهم صاحب فقه الرضا بما روي عنه ص اسعوا فان الله كتب عليكم
السعي اي فرضه عليكم بينهما واجيب بان قضاري ما دار عليه الحديث الوجوب لما الركنية فلا
ورد بانه اذا كان فرضا عليهم في الحج لم يكن التارك له اتيا بالواجب على وجهه فلا يخرج عن
العهدة ولا يرد انه جار في صورة النسيان لان الاجماع هناك دل على حصول الامتثال فتامل
ومن تطوع خيرا اي فعل طاعة فرضا كان او نفلا او المراد انه تطوع بخير زايد على ما

وجب عليه من حج او عمرة او طواف وغيره فلا يناف ذلك وجوب السعي كما تقدم وقد يستفاد
من ذلك وجوب السعي كما تقدم وقد يستفاد من ذلك جواز السعي زيادة على الواجب
كما يجوز ذلك في الطواف وهو غير معهود بين اصحابنا نعم لو زاد في السعي شوطا او
ذكر بعد اكمال الثامن فانه يستحب له اكمال ستة اخرى ليحصل له سعيان ما يكران
ابتداء كما في الطواف فغير جائز عندهم لعدم تعبد الشارع بمثله فاثبات استحبابه تشريع
ولعل اطلاق الآية في ذلك محمول على ما ورد التطوع به من العبادات التي يستحب
تكرارها غير السعي على ما علم من خارج فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ فيجازيه على ما تطوع به ولا
يضيع سعيه وعبر بلفظ الشاكر تلطفا بعباده ومظاهرة بالاحسان والانعام اليهم كما
قال من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا والله سبحانه لا يستقرض عن عوز ولكن ذكر هذا
اللفظ على التلطف اي يعامل عباده معاملة المستقرض من حيث ان العبد ينفق في حال
غناه فيأخذ اضعاف ذلك في حال فقره وحاجته فكذلك كان يعامل عباده معاملة
الشاكرين من حيث انه يوجب الثناء والثواب لهم وارداف ذلك بالعليم للتنبيه على انه
لا يفوت على احد شيئا من جزائه على الطاعة فانه لا يغرب عنه مثقال ذرة فيعلم بالنيات
وان الافعال على اي وجه يقع بها وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ اي الكعبة غلب عليها كما
غلب النجم على الثريا مَثَابَةً لِلنَّاسِ مرجعا لهم يثوبون اليه كل عام اي ليس هو مرة في الدهر
على الناس او المراد انه لا ينصرف عنه احد وهو يرى انه قد قضى منه وطره فهم يعودون
اليه قال ابو جعفر ع يرجعون اليه لا يقضون وطرا وقد يستدل به على استحباب تكرار الحج
مرة بعد اخرى وقد تظافرت الاخبار بذلك وفي بعضها ان من رجع من بكة وهو ينوي
الحج من قابل يزيد في عمره ومن خرج وهو لا ينوي العود اليها فقد قرب اجله او المراد انه
موضع ثواب لهم يثابون على حجه واعتماره ومثابة مفعلة واصلها مثوبة من ثاب يثوب
مثابة ومثابا اذا رجع فنقلت حركة الواو الى الثاء ثم قلبت ياء على ما قبلها وَأَمْنًا وموضع
آمن لا يتعرض لاهله بما يوجب الاذى كقوله حرما امنا ويتخطف الناس من حولهم لما
جعل الله في نفوس العرب من تعظيمه حين كانوا لا يتعرضون لمن فيه فهو امن على نفسه وماله
وان كانوا يتخطفون الناس من حوله وقد يستدل به على انه لا يجوز التعرض للجاني في غير
اذا التجأ اليه ولا يقام عليه الحد وهو كذلك عند اصحابنا فانهم يذهبون الى ان الحرم

ولا يشرع استحباب السعي لاحتمال

كلما من جنايته

كله مأمن الخائف الملتجئ اليه لا يقام عليه فيه شيء من الحدود وقال الشافعي ان الامام يأمر
بالتضييق عليه بما يؤدي الى خروجه فاذا خرج اقيم عليه الحد في الحل وان لم يخرج جاز قتله فيه
وكذلك من قاتل في الحرم جاز قتاله فيه وعند ابي حنيفة لا يستوفى في قصاص النفس والحرم
الا ان يبتدئ القتل فيه ولكن يضيق الامر عليه ولا يكلم ولا يطعم ولا يعامل حتى يخرج فيقتل
وسلم انه يستوفى منه قصاص الطرف وعندنا لا يستوفى من الملتجئ واحد من القصاصين
والاصح ما ذهب اليه اصحابنا لاطلاق الامر الا ان بقي مقتضى الآية كون البيت امنا لا
الحرم ومع هذا ففي استفادة الحكم من ظاهر الآية تأمل اذ يجوز ان يكون المراد من عذاب
الآخرة او لا يتعرض له بالخراب ولا لاهله بالاذى فعم بتم ذلك بمعونة ما دل عليه من الاخبار
بحيث يظهر منها ان المقصود من الآية وقد مر نظيره سابقا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى
على ارادة القول اي وقلنا اتخذوا منه موضع صلوة تصلون فيه ومن هذا تجريد نحو
رأيت منك اسدا او عطف على المقدر عاملا لاذ او اعتراض معطوف على مضمر تقديره ثوبوا
اليه واتخذوا وعلى الاول الخطاب لامة محمد ص قال الطبرسي في ان استدل اصحابنا على ان صلوة
الطواف فريضة مثل الطواف لان الله تعالى امر بذلك وظاهر الامر يقتضي الوجوب والصلوة
واجبة عند مقام ابرهيم ع غير صلوة الطواف بالاخبار فثبت وعلى الوجوب اكثر اصحابنا
وهو المشهور فيما بينهم ونقل بن ادريس عن بعضهم الاستحباب وعلى الوجوب الشافعي
في احد قوليه وجماعة من العامة والاكثر هم على الاستحباب ويدل على الوجوب ظاهر الامر في
الآية وورود الاخبار المتظافرة بالامر بها مع عدم ظهور المعارض فيعمل الامر على ما مر وفي
محمد بن مسلم في الصحيح عن احدهما ع قال سئل عن رجل طاف طواف الفريضة ولم يصل الركعتين
حتى طاف بين الصفا والمروة ثم طاف طواف النساء ولم يصل ذلك حتى ذكر وهو بالابطح قال
يرجع الى المقام فيصلي الركعتين وفي الصحيح عن معوية بن عمار قال ابو عبد الله ع اذا فرغت
من طوافك فأت مقام ابرهيم ع وصل ركعتين وفي الحسن عن محمد بن مسلم قال سألت ابا
جعفر ع عن رجل طاف طواف الفريضة وفرغ من طوافه حتى غربت الشمس قال وجبت عليه الركعتان فليصلهما قبل المغرب والاخبار في ذلك كثيرة وما استدل به العلامة في المختلف
للخصم من الاصل لا وجه له بعد وجود الدليل الناقل عنه واستدل له في المنتهى بانها
صلوة لم يشرع لها اذان ولا اقامة فلا تكون واجبة كسائر النوافل واجاب بان سقوط الاذان

لا يدل على الاستحباب كالمنذور وصلوة العيد وبالجملة فالقول بالندبية لا وجه له بعد ما
تلوناه فان قيل اليس قد قرأ نافع وابو عامر واتخذوا بلفظ الماضي عطفا على جعلنا
فكيف يصح الاستدلال بها على الوجوب قلت قراءة الماضي ايضا تكون بمعنى الامر صونا
للقراءتين عن التناقض وان ابيت ذلك قلت الاية بمجموعها الاخبار تدل على ذلك قطعا
ثم الاية كالمجملة في كون موضعهما المقام ولكن الاخبار واردة بالصلوة عنده او خلفه
فيجب المصير اليها في ايقاع الصلوة في ذلك المكان المعد للصلوة ولا شك ان المقام
الحقيقي الذي هو الصخرة التي فيها اثر قدم ابرهيم ع مما لا يمكن الصلوة عليها وفي
اخبارنا دلالة على ذلك ايضا روى ابرهيم بن ابي محمود في الصحيح قلت للرضا ع اصلي
ركعتي الطواف خلف المقام حيث هو الساعة او حيث كان على عهد رسول الله ص قال
حيث هو الساعة ونحوها ومقتضى الاية والاكثر الاخبار عدم جواز صلوة هاتين
الركعتين في غير المقام وهو قول الاكثر الاصحاب وقال الشيخ في الخلاف يستحب ان يصليهما
خلف المقام فان لم يفعل وفعل في غيره اجزاه وهو صريح الحلبي وذهب ابن ابي عقيل
المنع لكن في صلوة طواف النساء فقط لا في مطلق الطواف وظاهر الاية يحجر عليهم
وصحيحة محمد بن مسلم السالفة دالة على ذلك ايضا وروى صفوان عن حريز عن ابي عبد
الله ع قال ليس لاحد ان يصلي ركعتي طواف الفريضة الا خلف المقام لقوله تعم واتخذوا
من مقام ابرهيم مصلى فان صلاهما في غيره فعليه اعادة الصلوة ونحوها من الاخبار
ولعل مستند الخصم ما رواه اسحق بن عمار عن الصادق ع قال كان ابي يقول من طاف هذا البيت
اسبوعا وصلى ركعتين في اي جوانب المسجد شاء كتب الله له ستة الاف حسنة الحديث وفيه
نظر لضعف المستند وظهور ذلك في طواف التطوع فيبقى الامر الوارد في صلوة الطواف
الواجب في المقام خاليا عن المعارض ويمكن بناء هذا القول على ان المراد بمقام ابرهيم ع
جملة الحرم كما نقله بعضهم او المراد به مواقف الحج كما نقل عن اخرين وفيه ان ذلك لم يثبت
عندنا وكونه خلاف المتبادر قال الطبرسي في ان مقام ابرهيم ع اذا اطلق لا يفهم منه الا
المقام المعروف الذي هو في المسجد الحرام وهو حجر وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ اي امرناهما
أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ بان طهراه على ان تكون مصدرية ويجوز ان تكون مفسرة لتضمن العهد معنى
القول والمراد التطهير من النجاسات كالغرث والدم الذي كان يطرحه المشركون عند قبل

ان يصير في يد ابرهيم ع او من الاصنام التي كانوا يعبدونها على باب البيت قبل ابرهيم ع او
من جميع ما لا يليق به من الاقذار اصناما او غيرها والمراد اخلصاه للطائفين
حوله وفيها دلالة على شرعية الطواف وتفاصيل احكامه تعلم من الفروع والعاكفين
المقيمين عنده او المعتكفين فيه والركع السجود اي المصلين جمع راكع وساجد وقد مر
ما في مثل هذه الاية من الاحكام المستفادة فلا نعيدها الثامنة لقد صدق الله رسوله
الرؤيا قالوا ان الله اري نبيه ص في المنام بالمدينة قبل ان يخرج الى الحديبية انه واصحابه
دخلوا مكة امنين قد حلقوا وقصروا فقص الرؤيا على اصحابه ففرحوا وحسبوا ان ذلك
في عامهم فلما تأخر قال بعضهم والله ما حلقنا ولا قصرنا ولا رأينا البيت فنزلت والمعنى
انه صدقه في رؤياه ولم يكذبه تعالى الله عن الكذب وعن كل قبيح حذف الجار واوصل
الفعل بالحق متلبسا به فان ما اراه الله كائن لا محالة في وقته المقدر له وكان ذلك في العام
المقبل ويجوز ان يكون صفة مصدر محذوف اي صدقا متلبسا بالحق وهو الفصل الى
التمييز بين الثابت على الايمان وبين المتزلزل فيه ويجوز ان يكون قسما اتى باسم الله تعظيما
او نقيض الباطل وقوله لتدخلن المسجد الحرام جواب له وعلى الاولين يكون جوابا للقسم
محذوف وان شاء الله تعليق لعدته بالمشيئة تعليما لعباده ان يقولوا مثل ذلك في عداهم
منادبين بادب الله تعم ومقتدين بسنته ولانه اذا كان مع علم فمع الناس مع عدم العلم
اولى وانه قيد للدخول اي لتدخلن جميعا ان شاء الله اذ لم يمت منكم احد او عرض له
يغلب فلا يدخلها او كان ذلك حكاية لما قاله الرسول لاصحابه وقص عليهم او متعلق بقوله
امنين والتقدير لتدخلن المسجد الحرام امنين من بعد قوله ان شاء الله محلقين رؤسكم
ومقصرين بعضكم يحلق راسه وبعضكم يقصر من شعره لا تخافون احدا من ذلك وقد
جرى الامر في عمرة القضاء على ذلك الوجه في السنة التالية للحديبية قال الطبرسي وفي هذا
دلالة على ان المحرم بالخيار عند التحلل من الاحرام ان شاء حلق وان شاء قصر ومقتضى ذلك
عموم التخيير سواء كان في التحلل من احرام العمرة المفردة او المتمتع بها او الحج من اي اقسامه كان
صرورة كان المحرم او لا ملبدا شعره او مظفورا او معقوصا او لا الا ان المشهور بين
الاصحاب ان التخيير في غير العمرة المتمتع بها الى الحج وفي التحلل منها يتعين التقصير وفي الروايات
دلالة على ذلك كصحيحة معوية بن عمار عن الصادق ع ليس في المتعة الا التقصير ونحوها من الاخبار

صدقا عن البيت او استقرارا على التسليم

العصمة التي اوجبت التخصيص وقد صرح بتحريم الحلق فيها جماعة واوجبوا الشاة به وقال الشيخ
في الخلاف الحلق محرم والتقصير افضل نظرا الى ظاهر الاية وحمل الاخبار على الاستحباب وفيه
فيما اما الجناب الشاة به كما ذهب اليه جماعة نظرا الى بعض الاخبار الغير الصحيحة فبعيد والاستدلال
في ثبوت الحكم الى رواية صحيحة تدل على ان المتمتع اذا حلق متعمدا بعد ثلثين يوما من شهور
الحج فان عليه دما بريقه ابعد وقد بسطنا الكلام في شرح الدروس وحتم الشيخ في
بعض كتبه على الصرورة والملبد التحلل في احرام الحج بالحلق واليه ذهب جماعة من الاصحاب
والاكثر ثبوت التخيير بينهما نظرا الى ظاهر الاية وما ورد من الاخبار الدالة على ذلك كالصحيح
عن الحلبي قال رسول الله صلى الله عليه وآله يوم الحديبية اللهم اغفر للمحلقين قيل والمقصرين يا رسول الله
قال والمقصرين ونحوها ولعل سند الشيخ ما في الاخبار الدالة على تعين الحلق كرواية ابي بصير
عن الصادق عليه السلام على الصرورة ان يحلق راسه ولا يقصر وانما التقصير لمن حج حجة الاسلام ونحوها
رواية بكير بن خالد عنه وهما ضعيفان لا تصلحان لتخصيص الاية حملهما على الاستحباب
طريق الجمع بين الادلة وقد اوضح عن الاستحباب صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام
قال ينبغي للصرورة ان يحلق وان كان قد حج فان شاء قصر وان شاء حلق والحديث الظهور ينبغي
في الاستحباب هذا في الرجل اما المراة فيتعين عليها التقصير في الجميع اجماعا ويجزي في
التقصير الاخذ من الشعر مطلقا وان قل وفي المنتهى الاقل ما يحصل به التقصير لغة شعرات
ونسبه الى علمائنا وهو يؤذن بدعوى الاجماع ولا فرق في الاخذ بين كونه بحديد او
نورة او نتف او قرض بسنه وفي الاخبار دلالة عليه وتمام ما يتعلق بذلك من الاحكام يعلم
من الفروع الثالث في اشياء من احكام الحج وتوابعه وفيه ايات الاولى يا ايها الذين امنوا
تخصيصهم بالذكر لان غيرهم لا يصح منهم الاحرام فلا يترتب عليه اثره لا تقتلوا الصيد وانتم
حرم اي محرمون جمع حرام كرداح جمع رداح او دخلتم في الحرم او هما معا ولعل التعميم بالقتل
دون الذبح والذكوة للاشارة الى تعميم تحريمه على اي وجه حصل سواء كان مستقلا في القتل
او مع مشاركة الغير لصدق القتل في الصورتين وقد دلت الاخبار على تحريم ما هو اعم
من ذلك كالدلالة والاشارة والامساك ونحوها على ما يعلم تفصيله من محله وقد اختلف
في المراد بالصيد فيها فقيل هو كل ما كان وحشيا اكل او لم يوكل لاطلاق الصيد عليه قال الطبرسي
في ن وهو مذهب اصحابنا ولعله اراد اكثرهم ويؤيد من الاخبار صحيحة معوية بن عمار عن الصادق
قال اتوقل الدواب كلها الا الفهد والنمر والذئب والعقرب والفارة وما سيجيء من عموم تحريم صيد البر في الاية

الاتية والى هذا ذهب ابو الصلاح الحلبي من اصحابنا فانه ذهب الى تحريم جميع الحيوانات على
المحرم الا ان يخاف منها فيجوز قتلها لدفع الضرر الواجب على النفس او يكون احد الحيوانات
الخمس التي وقعت مستثناة من التحريم وتظافرت به الاخبار من طرقنا وطرق العامة
وهو قوله خمس يقتلن في الحل والحرم الحداة والغراب والعقرب والفارة والكلب العقور
وفي رواية اخرى الحية ولا ينافي هذا القول عدم ترتب الكفارة على قتل بعض افراد
الحيوان الغير المحلل اذ ليس من لوازم التحريم ترتب الكفارة قال الشيخ في المبسوط الوحشي
غير المأكول اقسامه ثلثة الاول لا جزاء فيه بالاتفاق كالحية والعقرب والفارة والغراب
والحداة والكلب والذئب والثاني يجب في الجزاء عندنا خلافا لاصحابنا فيه والاولى
ان يقول لا جزاء فيه لانه لا دليل عليه والاصل براءة الذمة وذلك كالمتولد بين ما يجب
فيه الجزاء وبين لا يجب كالمتولد بين الضبع والذئب والمتولد من الاهلي والوحشي
والثالث مختلف فيه وهو الجوارح من الطير كالباز والصقر والشاهين والعقاب فلا
يجب عندنا فيه شيء من الجزاء وقد روي ان في الاسد كبشا وفي قطع بوجوب الكبش في الاسد
والحمار ان وجوب الكفارة دائر مع وجود الدليل فما قام عليه الدليل وجب فيه وان المدار
على صدق الاسم والمتولد بين القسمين لا ينافي مع الصدق وزعم ذهب بعض اصحابنا الى
ان المراد بالصيد هو الحيوان المحلل الممتنع بالاصالة وجعل تحريم بعض الحيوانات الغير المحلل
مستفادا من الدليل الخارجي واليه ذهب الشافعي من العامة والاولى الاظهر قال في ن واختلف
في ان هذا النهي هل يقتضي حكم الذبح فيحرم مذبوح المحرم بالميتة ومذبوح الوثني او لا فيكون
كالشاة المغصوبة اذا ذبحها الغاصب قلت فعلى الاول لا يجوز اكله الا مع الضرورة كالميتة
وعلى الثاني يجوز للحلال دون المحرم ولا يذهب عليك ارهاف الاختلاف واقع بين اصحابنا
لكن اذا كان ذبح المحرم له في الحل لا في الحرم فالاكثر منهم على انه حرام بمنزلة الميتة في النجاسة
وتحريم جميع الانتفاعات ذهب الى ذلك الشيخ في جملة من كتبه وابن ادريس وابن البراج
بل قال العلامة في المنتهى انه قول علمائنا اجمع وقال الصدوق في المقنع ومن اصيد صيده
الفقيه وان اصاب المحرم صيدا خارجا عن الحرم فذبحه ثم ادخله الحرم مذبوحا واهله الى
رجل محل فلا باس باكله وانما الفداء على الذي اصابه ومثله قال ابن الجنيد وهو الظاهر
من كلام شيخنا المفيد والسيد المرتضى واليه ذهب جماعة واحتج الاولون بظاهر

النبي في هذه الآية وبالتحريم في قوله تعم وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وبرواية وهب
عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام قال اذا ذبح المحرم الصيد لم يأكله الحلال والحرام وهو كالميتة
ونحوها برواية اسحق بن عمار عنه عليه السلام بعيد لان الآية لا تعم دلالتها على محل النزاع اقتضائي فهو
راجع الى الفعل ولا تعم تحريم ما وقع به الذبح مع اصالة الاباحة واما التحريم في الآية الاتية
فنحن نقول بتحريمه على المحرم مطلقا وابن المذكور يدل على انه لو ذبح المحرم لم يحرم المحل اكله والروايات
ضعيفة السند فلا تثبتان حكما يدل على قول الصدوق والجماعة مضافا الى اصالة الحلية وعدم
ظهور المعارضة روايات معتبرة الاسناد كصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال المحرم اذا قتل الصيد
فعليه جزاؤه ويتصدق بالصيد على مسكين الحديث ولو كان حراما كالميتة لحرم الانتفاع به رأسا
فضلا عن التصدق وصحيحة معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اصاب صيدا وهو
محرم ايأكل منه الحلال فقال لا بأس انما الفداء على المحرم وصحيحة منصور بن حازم قلت لابي عبد الله
رجل اصاب صيدا وهو محرم فأكل منه وانا حلال قال لا اكلت فاعلا قلت فرجل اصاب صيدا وهو حلال
فقال ليس هذا مثل هذا يرحمك الله ان ذلك عليه وحسنة معوية بن عمار قال قال ابو عبد الله
اذا اصاب المحرم الصيد فالحلال يأكله وعليه الفداء ونحوها من الاخبار والشيخ في
التهذيب بهذه احتج على قول المفيد باباحة الاكل كما عرفت لكنه بعد ذلك اورد خبري وهب
والحلبي المتقدمتين واجاب عن تلك الاخبار بالحمل على ما اذا ادرك الصيد وبه رمق يحتاج
الى الذبح فانه تجوز للمحل والحلة هذا ان ذبحه وياكله ثم قال ويجوز ايضا ان يكون المراد اذا قتله
برميه ولم يكن ذبحه فانه اذا كان الامر كذلك جاز اكله للمحل دون المحرم والاخبار الاولة تناولت
من ذبح وهو محرم وليس الذبح من قبيل الرمي في شيء انتهى كلامه ولا يخفى ما فيه من التكليف البعيد
وعدم جريان مثله في صحيحة الحلبي ويوضح ذلك ما في صحيحة منصور بن حازم قلت لابي عبد الله
رجل اصاب من صيد اصابه محرم وهو حلال قال فليأكل منه الحلال وليس عليه شيء انما الفداء
على المحرم وبالجملة مقتضى الاصل المؤيد بهذه الاخبار الصحيحة جواز اكل المحل منه فالعدول
عن ذلك لاخبار ضعيف لا يخفى ما فيه مع امكان حملها على الكراهة وعدم منافاة النهي والتحريم
في الآية لذلك لظهور رجوعه الى الفعل وعدم معلومية ما زاد عليه والاحتياط في الاحتياط

وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا اذا كان الاحرام عالما بانه محرم عليه قتل بانقتله ولا اكثر من العلم اذ ذكر
العمد ليس لتقييد وجوب الجزاء فان اتلاف العامد والمخطئ واحد في ايجاب الجزاء وعلى هذا علمنا

اجمع وقد تظافرت اخبارنا عن الائمة عم بذلك ايضا واليه ذهب الفقهاء الاربعة ويجوز
ان يكون التقييد لقوله ومن عاد فينتقم الله منه فيحتمل على تغليظ الحرمة او لان الاية نزلت
فيمن تعمد فقتل وكانه عن لهم في عمرة الحديبية حمار وحش فطعنه ابو اليسر بن محمد فقتله
فنزلت واخذ سعيد بن جبير بظاهر القيد فلم يوجب في الخطا شيئا وهو ضعيف وعن
بعضهم نزل الكتاب بالعمد وورد السنة بالخطا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ برفع جزاء
والمثل معا والمعنى فعليه او فواجبه جزاء يماثل ما قتل من النعم وعلى هذا فيكون الجار
والمجرور صفة ثانية للجزاء الا انه متعلق بالفصل بينهما بالصفة فان متعلق المصدر كالصلة
له فلا يوصف ما لم يتم بها وقرا الباقون باضافة المصدر الى المفعول والقائم مثل كما
في قولهم مثلي لا يقول كذا والمعنى فعليه ان يجزي مثل ما قتل وهذه المماثلة باعتبار
الخلقة والهيئة وعلى هذا اصحابنا اجمع وهو قول الشافعية والمالكية من العامة فاوجبوا
في النعامة البدنة وفي حمار الوحش بقرة وفي الظبي والارنب شاة الى غير ذلك وهو المتبادر
من اطلاق المثلية ويوضحه قوله من النعم فانه بيان للمثل وكذا قوله هديا بالغ الكعبة
والمراد ايراد المثل على انه عم حكم في الضبع بكبش وما اشتهر من الصحابة انهم حكموا في
امكنة مختلفة وازمان متعددة في جزاء الصيد بالمثل من النعم فحكموا في النعامة ببدنة
وفي حمار الوحش ببقرة وفي الضبع بكبش الى غير ذلك وهو ظاهر في انهم نظروا الى اقرب الاشياء
شبها بالصيد من النعم ولو نظروا الى القيمة لاختلف باختلاف الاسعار وقال ابو حنيفة المراد
بها المماثلة في القيمة فحكم بان المثل الواجب هو القيمة قياسا على الامثال له واوجب تقويم الصيد
حيث صيد فان بلغت قيمته ثمن هدي تخير بين ان يهدي من النعم بقيمة قيمة الصيد وبين ان
يشتري بقيمته طعاما فيعطي كل مسكين نصف صاع من بر او صاعا من غيره وان شاء صام عن
طعام كل مسكين يوما فان فضل ما لا يبلغ طعام مسكين صام عنه يوما او تصدق به وايد ذلك
بقوله يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ فانه ظاهر في القيمة اذ التقويم مما يحتاج الى النظر والاجتهاد
بخلاف المماثلة الخلقية فانها ظاهرة للحس لا يحتاج المعدل به وفيه نظر فان الانواع قد تتشابه
كثيرا وبماثل بعضها بعضا فيحتاج التمييز الى حكم المعدل ولانه قد يقتل صيدا ولا يعلم مثله
لعدم العلم به فيحتاج الى حكم المعدل ليحصل العلم به على انه يلزم التخيير بين الامرين فقط
على تقدير عدم بلوغ قيمة ما قتل هديا كما قاله ولانه لا يكاد يوجد نعم يكون قيمة قيمة الصيد

قرا الكوفيون ويعقوب

الى حكم صح

اجمع وقد

بل هو نادر جدًا ولانه على قراءة رفع المثل يقتضي ان يكون الجزاء مماثلا للصيد من النعم ولو كان القيمة لم يكن مماثلا بل الجزاء قيمة يشترى بها مماثل وفرق بين الامرين وعلى قراءة الاضافة يكون من النعم بيانا للمثل فيرجع الى ذلك ايضا وما ادعاه في الكشاف من ان التخيير الذي في الآية بين ان يجزي بالهدي او يكفر بالاطعام او الصوم انما يستقيم استقامة ظاهرة بغير تعسف اذا قوم ونظر بعد التقويم اي الثلثة يختار فاما اذا عدل الى النظير وجعله الواجب في حد من غير تخيير فاذا كان شيئا لا نظير له قوم حينئذ ثم خير بين الاطعام والصوم ففيه نبو عما في الآية الا ترى الى قوله ثم او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما كيف خير بين الاشياء الثلثة ولا سبيل الى ذلك الا بالتقويم غير مسلم لما قلناه على انا نقول ان القيمة لا نسميها مثلا فيما لا مثل له والشافعية انما اوجبوها من حيث انه اذا لم يكن له مثل فهي الواجب الامران الاخران ولا بد فيهما من اعتبار القيمة وعلى قولنا التخيير بين الثلثة انما هو فيما له مثل من النعم اما ما لا مثل له فهو موكول الى الاخبار الواردة عن ائمتنا عليهم السلام حيث يتوافيها ما يجب في من الجزاء وما لم يرد منها يجب فيه القيمة قطعا لانه اقرب الى الرد وقد وقع التنزيل عليه في الخبر هذا وفي الآية دلالة على اعتبار الاسلام في الحكمين لظهور قوله منكم في ذلك فلا يكفي العدل في مذهبه مع ان في صدقه على غير المسلم بعدًا ولفظة منكم للتبعيض لان الجميع ليسوا عدولا والظاهر ان المراد بهما الشاهدان وان كان لفظ الحكم يشعر بان المراد بهما الحاكم لان التعدد غير معتبر فيه وعلى هذا فيكفي الشاهدان وان لم يكن هناك حاكم واطلاق الحكم على الشهادة غير عزيز في الكلام والوجه العدلان بان الصيد غير المنصوص مثله من النعم وجب الرجوع الى قولهما فيه لاطلاق الآية ولا ينافيه ورود الاخبار بثبوت القيمة لما عدا المنصوص لان ذلك محمول على ما عدا ذلك الفرد الذي حكم به العدلان ولو حكم عدلان بان له مثلا واخران بانه لا مثل له فالاخذ بقول الاولين ولو حكم عدلان بمثل واخران بمثل آخر فاصح الوجهين انه يتخير ويلاحظ انه ياخذ بالاغلظ هذا وقد ردد الشيخ في التهذيب عن زرارة قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل يحكم به ذوا عدل منكم قال العدل رسول الله صلى الله عليه وآله والامام من بعده ثم قال هذا مما اخطات به الكتاب ويمكن حملها على ان المراد بالحكم معناه الحقيقي ويؤيده ما نقله في الخلاف ان جعفر بن محمد قرا ذوا عدل منكم فقال فيه هديا حال من الهاء في به او من جزاء ان وصف بالمثل تخصيصه بالصفة او بدل عن مثل باعتبار محله بالغ الكعبة صفة

هدي وصح لان اضافته لفظية ومعنى بلوغه الكعبة ذبحه بالحرم ان كان في احرام العمرة ذبحه بمكة وان كان في احرام الحج ذبحه بمنى فالمراد بالكعبة الحرم لان الذبح والنحر لا يقعان في نفس الكعبة ولا في غاية القرب والتلاصق منها ويكون التفصيل في ذلك معلوما من الاخبار كصحيحة عبد الله بن سنان قال ابو عبد الله عليه السلام من وجب عليه فداء صيد اصابه محرما فان كان حاجا نحر هديه الذي يجب عليه بمنى وان كان معتمرا نحره قبالة الكعبة ونحوها ولا يكفي مجرد الذبح بل لا بد من التصدق به لانه عوض ما قتل من الصيد فلا يحصل العوض بمجرد ذبح بل لا بد من صرفه فيه تحصيلا للعوضية ولان نفس الذبح ايلامه فلا قربه وانما القربة في التصدق به على فقراء الحرم ولان ذلك هو الظاهر المتبادر من الهدي البالغ الكعبة ولو روي الاخبار بالصدقة به روى الحلبي في الحسن قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن فداء الصيد ياكل صاحبه منه فقال ياكل من اضحيته ويتصدق بالفداء ونحوها ولا خلاف في ذلك بين اصحابنا وهو قول اكثر العامة واكتفى ابو حنيفة بذبحه في الحرم اما التصدق به في حيث شاء وظاهر الآية ينافيه

أَوْ كَفَّارَةٌ عطف على جزاء المرفوع او خبر مبتدا محذوف كانه قيل او الواجب عليه كفارة

طَعَامُ مَسَاكِينَ عطف بيان او بدل منه او خبر مبتدا محذوف اي هو طعام او المعنى او ان يكفر باطعام مساكين ما يساوي قيمة الهدي وعلى هذا اصحابنا والشافعية وح فيخرج القيمة على غالب القوت كالبر مثلا ويعطي لكل مسكين مدا وهذا كالمطلق في اعتبار اعطاء المد لكل مسكين مدًا الا ان للاصحاب في ذلك تفصيلا وهو ان قيمة الهدي تعتبر بالنسبة الى جماعة معينين مثلا في المتعة يعتبر اطعام ستين مسكين فلو اختار الاطعام فضل قيمة البدنة على البر واطعم ستين مسكينا بحيث لو نقص عن الستين لا يجب الاكمال ولو زاد لم يطعم وكذا الكلام في غير المتعة من افراد الصيد على ما علم بيانه من الاخبار واطلاق الآية منزل عليه والاكثر على اعتبار المد الواحد في الاطعام واوجب الشيخ وجماعة مدين وعليه اخبار حملها على الاستحباب طريق الجمع بينها وبين ما دل على الواحد

أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا او ما ساواه من الصوم فيصوم عن اطعام كل مسكين يوما على ما ورد به بيانه في الاخبار المعتبرة روى محمد بن مسلم في الصحيح عن الباقر عليه السلام قال عدل الهدي ما بلغ يتصدق به فان لم يكن عنده فليصم بقدر ما بلغ لكل طعام مسكين يوما ومقتضى ذلك انه لو كان البدل عن الجزاء الواجب ولا وهي القيمة المنصوصة على البر ناقصا عن اطعام الستين مثلا

في التعاتة فانه يجب عليه الصيام على قدر ما وسعت اليه من الاطعام ولا يجب الاكمال على هذا اكثر اصحابنا واعتبر اخرون وجوب صوم السنتين يوما وان كان الاطعام ناقصا عن السنتين نظرا الى ان الواجب في الاصل هو اطعام السنتين وسقوط الزيادة او العفو عن التقيصة على تقديرهما في الاطعام لا يستلزم مثله في الصيام ولا بعد المصير اليه لقوة دليله وعدم منافاة الاية له مع ان فيه احتياطا ومقتضى الاية التخيير بين الابدال الثلثة على ما عرفت وهو قول اكثر الاصحاب والبه يذهب ابو حنيفة ومالك لظهور او في ذلك وما رواه حريز في الصحيح عن الصادق عليه السلام في كل شئ في القران او فصاحبه بالخيار يختار ما شاء الحديث وذهب الشيخ في النهاية وجماعة من الاصحاب الى الترتيب بمعنى ان الواجب اولا الجزاء المماثل من النعم ومع العجز عنه الاطعام بقدره ثم الصيام بقدر المساكين محتجين على ذلك بظاهر بعض الاخبار الدالة عليه ويرده ان العمل بذلك يوجب التاويل في القران والخبر معا ومع تعارض التاويل في احد الجانبين فتاويل الخبر اولى من تاويل القران على ان الاخبار الترتيب غير صريحة في عدم اجزاء غير الاول فالاول بل هي ظاهرة في ذلك فيمكن حملها على الافضلية بالنسبة الى ما بعده وبذلك يحصل الجمع بين الادلة والى الترتيب يذهب احمد وزفر من العامة وربما احتجوا عليه بان الواجب هنا شرع على سبيل التغليظ بدليل قوله تعالى وَبَالَ أَمْرِهِ وهو متعلق بالمحذوف المعلوم مما سبق اى فعليه الجزاء او الاطعام او الصيام ليذوق ثقل فعله وسوء عاقبة هتكه لحرمة الاحرام او ليذوق الثقل الشديد على مخالفة اهر الله تعم وظاهر ان التخيير بينا في التغليظ وفيه نظر فان التغليظ اجاز ان يكون باعتبار اصل الكفارة واصل الوبال الثقل ومنه الطعام الوبيل وفيه نظر فان سائل كيف يسمى الجزاء وبالا وانما هي عبادة فيكون نعمة ومصلحة فالجواب ان الله سبحانه شدد عليه التكليف بعد ان عصاه فثقل ذلك عليه كما حرم الشحم على بني اسرائيل لما اعتدوا في السبت فثقل ذلك عليهم وان كان مصلحة لهم انتهى وهو كما ترى ويمكن ان يقال الاموال الثلثة اثنان منها نقص في المال فيثقل على الطبع والثالث هو الصوم ثقيل على البدن ايضا فكل منها نوع عقوبة ولعل مراد البيان ذلك فتامل عَفَى اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ لكم من الصيد في الجاهلية او قبل تحريمه عليكم او في هذه المرة التي وقعت منكم وَمَنْ عَادَ الى مثل ذلك ثانيا فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ فهو ينتقم الله منه وذلك ليصح دخول الفاء فان الجزاء اذا كان مضارعا ارتبط بنفسه ولم يحتج الى الفاء وقد استدل

به جماعة من الاصحاب على عدم الكفارة بالمعاودة الى قتل الصيد فانه تعم جعل جزاء العود الى الصيد الانتقام بعد ان جعل جزاء ابتدائه الفدية فاقتضى ذلك عدم وجوبها مع العود بمقتضى المقابلة اذ الخطاب في اول الاية مع من لم يقتل الصيد بعد فيكون مفادها ان من قتل الصيد عمدا ممن لم يقتله بعد فالواجب عليه الجزاء ومن عاد الى القتل بعد مرة سابقة فهو ممن ينتقم الله منه فيكون في منطوقها دلالة على لزوم الانتقام مع العود ولم يثبت بدليل اخر ما يقتضي الزيادة على ذلك فيقتصر عليه عملا باصالة البراءة ولان التفصيل في الاية قاطع للشركة ويؤيده ما رواه الحلبي في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال المحرم اذا قتل الصيد فعليه جزاؤه وان تصدق بالصيد على مسكين فان عاد فقتل صيدا اخر لم يكن عليه جزاء وينتقم الله منه والنقمة في الاخرة والظاهر انها في العمد بقرينة تفسير الاية وروى ابان بن ابي عمير مرسلا عن الصادق عليه السلام قال اذا اصاب المحرم الصيد فعليه كفارة فان اصابه ثانية فعليه الكفارة ابدا اذا كان خطاء فان اصابه متعمدا كان عليه الكفارة فان اصابه ثانية متعمدا فهو ممن ينتقم الله منه ولم يكن عليه الكفارة وروى ابن بابويه في كتابه عن الصادق عليه السلام فان عاد فقتل صيدا اخر متعمدا فليس عليه جزاء وهو ممن ينتقم الله منه والنقمة في الاخرة وهو قول الله سبحانه عفى الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه واجاب العلامة في المختلف عن الاية بانها لا تنافي وجوب الفدية مع العود لعدم التنافي بين الانتقام في العود وعمومية الجزاء فيه وفي الابتداء الثابتة بقوله ومن قتله منكم متعمدا فانه كما يتناول الابتداء يتناول العود من غير رجحان واصالة البراءة معارضة بالاحتياط وروايه الحلبي متروكة الظاهر لان مقتول المحرم حرام فكيف يسوغ التصدق به على المساكين فتحمل على ما اذا جعله غير متنع وبانه يحتمل ان يكون المراد من قوله لم يكن عليه جزاء نفي الجزاء المنفرد كما في الابتداء فلا منافاة اذ الواجب هنا الجزاء مع الانتقام وعشله اجاب عن حديث ابن ابي عمير قلت قد عرفت في تقرير الاية ما يدفع جوابه ومنه يلزم اندفاع ما ذكره في جواب الحديثين على ان كون الاولى متروكة الظاهر غير مسلم لما عرفت من ذهاب جماعة من الاصحاب الى العمل بمضمونها وان مذبوح المحرم حلال على المحل فيسوغ التصدق به وقد اعترف هو في المختلف بعد ما ذكره من التاويل في الاية لعدم سبقه الى الفهم ثم قال وليس ببعيد من الصواب ما ذهب اليه الشيخ اعني عدم التكرار للاية والحديث عليه وقد عرفت ان خبر الواحد يخص عموم القران لكن الاول اظهر بين العلماء انتهى وفيه انه لا تخصيص على ما قلناه لكون الخطاب على من لم يصدر منه القتل بعد بقرينة المقابلة بالعود

وهو دليل على ان المراد حكم القائل ابتداء فقط وبقوله ومن عاد حكم العود فلا عموم ليحتاج
الى التخصيص مع ان في حكمه بالظهرية نظرا لان اى وجوب التكرار بين العلماء نظرا فانه ان اراد
بالظهرية بين علماء العامة فلا عبرة بهم عندنا وان اراد علماء الخاصة فهو غير واضح كيف
والمعهود بين اصحابنا عدم الفدية في التكرر عدا وهو قول اكثر القدماء كالكليني على ما
يظهر منه والصدوق وغيرهما واكثر المتاخرين ايضا فالاظهرية على العكس وقد يستدل على
التكرار بظاهر صحيحة معوية بن عمار قلت لابي عبد الله ع في محرم اصاب صيدا قال عليه الكفارة
قلت فان هو عاد قال عليه كلما عاد كفارة ونحوها حسنته عنه وترك الاستفصال قرينة العموم
والجواب انها مطلقة فتحمل على الخطا كما دلت عليه الروايات السابقة ويزيد ووضوحا ما رواه
حفص الاعور عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اصاب المحرم الصيد فعقلوا اله اصبت صيدا قبل
هذا فان قال نعم فقولوا له ان الله منتقم منك واحذر القهقرى وان قال لا فاحكموا عليه بجزاء ذلك الصيد
ونحوها من الاخبار وبذلك يحصل الجمع بينها ومع ذلك فلا ريب ان التكرار اولى للاحتياط
وموضع الخلاف العمد بعد العمد في احرام واحد وان تباعد الزمان فلو كان الواقع بعد قتل
الصيد مرة عمدا قتل خطا تكررت قطعا لعدم العمد في الثانية وكذا لو كان الواقع بعد
الخطا عمدا او تكرر ذلك في احرامين والله عزيز غالب امره ذو انتقام فينتقم ممن يتعدى امره
ويرتكب نهيه مصرا على ذلك احل لكم ايها المحرمون كما يعطيه الظاهر فيكون قيدين مهما ما
يحل من الصيد على المحرم وما يحرم عليه بعد ان اطلق النهي عن الصيد في الاية السابقة صيد
البحر ما صيد منه وهو لا يعيش الا في الماء وفي اخبارنا عن الائمة عم انه الذي يبيض في البحر ويفرخ
كالسمك لا كالطير وان لازم الماء ومثله السرطان والسلحفاة فانه من صيد البر ويجب على قاتله
الجزاء وجملة ما يصاد في البحر ثلثة اصناف الحيتان والضفادع وما عداهما مما يسكن فيه وعلى
حلية صيده للمحرم جميع العلماء ومقتضى الاية عموم حل صيد البحر ويختص بالماكول المحلل منه
على ما علم بيانه بالاجماع والاخبار سواء كان في الحل او الحرم وطعامه عطفا على ما قبله اى واحل
لكم طعامه وهو ما يطعم من صيده فيكون الصيد السابق بالمعنى المصدري اى الاصطياد وهنا
اكل ما صيد منه لان العطف يقتضي المغايرة ويحتمل ان يراد بالاول ما صيد ايضا لكن من الجديد
الطري وبالطعام اليابس القديم لانه يدخر ليطعم منه فصار كالمقتات من الاغذية ويؤيد
قوله متاعا لكم اى لاجل تتمتع حاضركم وللسيارة من مسافريكم يتزودون بقديد كما يأكلون جديد

وقد تزود موسى ع الحوت في مسيره الى الخضر ع وبهذا المعنى وردت اخبارنا وقيل ان المراد
بطعامه ما قذفه البحر ميتا او نضب عنه وهو ضعيف لاعتبار الذكاة في السمك وهو اخراجه من
الماء حيا فلا يحل بدونه مطلقا وحرم عليكم صيد البر اى ما صيد فيه او المعنى المصدري على
ما سلف لان الظاهر الاول ما دمتم حرما اعني محرمين وقد تظافرت اخبارنا عن ائمتنا عم
وانعقد اجماعنا على تحريم الصيد على المحرم بكلا المعنيين وقد وافقنا في ذلك جماعة من
العامة وجمهورهم على حليته كل صيد البر على المحرم ما لم يصد هو بنفسه او يصاد لاجله
فلا يباح له وقال ابو حنيفة منهم يجوز للمحرم اكل ما صاده الحلال وان صاده لاجله اذا
لم يدل او لم يشر وكذلك ما ذبح قبل احرامه محتجين على ذلك بما روى قتادة انه اصطاد حمار
وحش وهو حلال في اصحاب محرمين فقال لهم رسول الله ص هل اشرتم هل اعنتم فقالوا لا
فقال هل بقي من لحمه شئ قالوا معنا رجله فاخذها النبي ص فاكلها ويرده ظاهر الاية لاقتضائه
تحريم اكل الصيد على المحرم وانصراف اطلاق الصيد الى اكل الصيد كما هو المتبادر منه وعدم
ثبوت الرواية المذكورة فلا يخصص مثلها القران قال في فقه الرضا ع فان قلت فما يصنع ابو حنيفة بعموم
قوله صيد البر قلت قد اخذ ابو حنيفة بالمفهوم من قوله وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما
لان ظاهره انه صيد المحرمين دون صيد غيرهم لانهم هم المخاطبون فكانه قيل وحرم عليكم
ما صدتم في البر فيخرج منه مصيد غيرهم ومصيدهم حين كانوا غير محرمين ويدل عليه قوله
يا ايها الذين امنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم انتهى والنظر فيه مجال اذ هو لا يقول بمفهوم
المخالفة ولو سلم فلا يعرف ان هذا المفهوم من اى قسم هو من المفهوم اقصى ما فيه انه مفهوم
اللقب وهو غير حجة عنده ايضا فضلا عن المحققين من الاصوليين ولا نسلم ان قوله لا تقتلوا
الصيد الاية دال على ذلك لجواز ان يكون المراد منه تحريم قتله وهنا تحريم اكله بل هو
الظاهر فان الافادة خير من الاعادة فتامل واتقوا الله الذي اليه تحشرون فيجازي المحسن على
احسانه والمسيء على اساءته في الوقت الذي لا يملك احد فيه الضر والنفع ففيه ترهيب وترغيب
الثانية يا ايها الذين امنوا لا تحلوا شعائر الله جمع شعيرة فعيلة بمعنى مفعلة وعلى هذا لا كاشر
وقيل واحدها شعاره وكيف كان فهي اسم ما اشعر اى جعل شعارا اسمي بها اعمال الحج من مواقفه
ومراحه الجمار والمطاف والمشعر والمسعى ونحوها لانها علامات الحج واعلام النسك و
قيل اراد دين الله لقوله ومن يعظم شعائر الله وقيل فرايضه التي حدها لعباده ومعنى احلالها

التهاون عرفتها وتركه على وجه الحلية وعلى ارادة العموم فالمعنى لا تجعلوا محرمات الله
حلالا ومباحا ولا العكس اى لا تتعدوا واحدا منها فتقعوا في الاثم والتبعة
واختلف في المعنى به فقيل هو وجب وقيل ذو القعدة وقيل الاشهر الحرم كلها وعبر عنها
بلفظ الواحد اكتفاء باسم الجنس نهاهم الله تعالى عن استحلالها بالقتال فيها ونحوه قال
الطبرسي في البيان وهذا اليق بالعموم **وَلَا الْهَدْيَ** ما اهدى الى الكعبة جمع هدية كجدى
جمع جدية السرج اى لا تستحلوه فتغصبوه اهله او لا تحولوا بينه وبين ان يبلغ محله
من الحرم **وَلَا الْقَلَائِدَ** اى ذوات القلائد من الهدى المقلد بنعل ونحوه وعطفها على
الهدى للاختصاص وزيادة التوصية بها لانها اشرف الهدى كقوله تعالى وجبريل و
ميكال كانه قيل والقلائد منها خصوصا او المراد القلائد انفسها جمع قلادة وهو
ما قلد به الهدي من نعل ونحوه ونهى عن التعرض لها مبالغة في النهي عن التعرض للهدى
على معنى ولا تحلوا قلائدها فضلا عن ان تحلوها كما نهى عن ابتذال آلة الحرب مبالغة في
النهي عن ابتذاء موقعها **وَلَا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ** قاصدين زيارته **يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ**
وَرِضْوَانًا ان يثيبهم ويرضى عنهم فيكون المراد المسلمين لانهم هم الذين يبتغون ذلك
لا الكافر وعلى هذا فتكون محكمة غير منسوخة ويؤيد ما قيل ان المائدة اخر القرآن نزولا
والجملة في موضع الحال من المستكن في آمين ولا يجوز ان يكون صفته لان اسم الفاعل على
تقدير كونه عاملا لا يكون موصوفا والموصوف منه لا يكون عاملا وقد نظهر من قوله انه
صفته ولعل العمل عند لا يمنع الموصوف فتامل وقيل معناه يبتغون من الله ارباحا في
تجارتهم ورضوانا من زعمهم فان المشركين كانوا يظنون في انفسهم انهم على سداد من
دينهم وان الحج يقربهم الى الله فوصفهم الله بظنهم فيكون المراد النهي عن استحلالهم
ومنعهم عن حج البيت وان كانوا مشركين ويؤيد ما روي ان الاية نزلت في الحطم بن هند
البكري اتى النبي صلى الله عليه وآله وحده وخلف خيله خارج المدينة فقال الى ما تدعو فقال الى شهادة ان
لا اله الا الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة فقال حسن ولكن لي من اشاوره وخرج فمر بسرح
من المدينة فساقه وانطلق به ثم اقبل من العام القابل حاجا مع حجاج اليمامة قد قلد هديا
وكان للمسلمين والمشركين يحجون جميعا فاراد المسلمون التعرض لهم بسبب كونه بينهم فنهى الله
المسلمين ان يمنعوا احدا عن حج البيت بقوله لا تحلوا وعلى هذا فالاية منسوخة بما دل على المنع

من تعول

من دخول المشركين المسجد الحرام او بقوله فاقتلوهم حيث وجدتموهم قيل انه لم ينسخ من الآيتين
سواها **وَإِذَا حَلَلْتُمْ** من احرامكم **فَاصْطَادُوا** اباح الاصطياد بعد حظره عليهم ولا يلزم
من حمل الامر على الاباحة هنا كون الامر الواقع بعد الحظر للاباحة مطلقا فان الاصح
انه للوجوب مطلقا وان كان بعد النهي وان كان هنا للاباحة لانعقاد الاجماع على
عدم الوجوب وقد مر غير مرة **وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ** لا يحملنكم او لا يكسبنكم وجرم بمعنى كسب يتعدى
الى المفعول الواحد مرة والى الاثنين اخرى يقال جرم ذنبا كسبه وجرمته ذنبا كسبته اياه
وقد تعدى هنا الى اثنين احدهما الضمير والاخر ان تعتدوا **وَشَنَآنُ قَوْمٍ** شدة بغضهم
وعداوتهم وهو مصدر اضيف الى الفاعل والمفعول **أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ**
بمعنى لعلة اى لاجل انهم صدوكم عنه عام الحديبية وقرئ بن كثير وابو عمر بكسر الهمزة
على انه شرط معترض اغنى عن جوابه لا يجرمنكم **أَن تَعْتَدُوا** بالانتقام والمعنى لا يكسبنكم
بغضهم وعداوتهم الاعتداء عليهم والانتقام منهم بالحاق المكروه بهم **وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ**
هو استيناف كلام وليس بعطف على تعتدوا ليكون في موضع النصب كما في ان امرتهم
عباده بان يعين بعضهم بعضا على البر وهو العمل بما امرهم الله **وَالتَّقْوَىٰ** اى اتقاء ما
نهاهم الله عنه **وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ** وهو ترك ما امر به **وَالْعُدْوَانِ** وهو مجاوزة
ما حد الله لهم في دينهم وهو كالتوكيد للامر السابق والظاهر ان النهي عن ذلك انما هو
مع القصد الى التعاون لا مع وقوعه اتفاقا والمراد الاعانة على الوجه الذي يقال عرفا
انه اعانة عليه كما لو طلب الظالم سيفا من شخص لقتل مظلوم وكان يمكنه ان لا يدفعه اليه
فدفعه او طلب منه القلم لان يكتب امرا مخالفا للشرع فدفعه مع امكان الرد ونحو ذلك
مما يعد عرفا فيه المعونة لا نحو ما اذا قصد غرضا صحيحا فترتب عليه معاونة الظالم كما لو قصد
بالتجارة تحصيل النفقة الواجبة او المستحبة او الاباحة فاتفق ان اخذ الظالم منه العشور
فان ذلك لا يسمى تعاونا في العرف وكذا لو جيء فاخذ منه في الطريق بعض المال ظلما ونحوه
فلا يدخل مثله تحت النهي ومن هنا يظهر انه لو باع السلعة على من يحتمل ان يصرفها في غير
المشروع من غير قصد ذلك لم يكن فيه حرمة كما لو باع العنب ممن يعلم خمر او الخشب ممن
يصنعه صنما فاتفق ان عمل ذلك فيه وفي الاخبار دلالة عليه وعلى ذلك اكثر الاصحاب وبالجملة
الظاهر من التعاون على الاثم كون فعله لاجل تحصيله اما قصدا او في العرف بحيث يصدق

نقدم صح

انه فعل لاجل حصوله وان كان في هذه الصورة لا يخلو من القصد ايضا وقد يستفاد من
الآية ان تعاقب الايدي على الحسنة توجب تعدد ثوابها بالنسبة الى من جرت على يده وان تعدد
من غير ان ينقص ان ينقص صاحبها من الثواب الذي قدره الشارع وكذا تعاقبها على الاثم
الذي قدره **وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ** امر منه تعالى بالتقوى ووعيد وتهديد
لمن تعدى حدوده وتجاوز امره **الثالث إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ** لا
يريد بهذا الفعل حالا ولا استقبالا وانما يريد استمرار الصد منهم والمنع للناس في جميع
الاوقات عن طاعة الله كقولك فلان يعطي ويمنع اي هكذا صفته ومن ثم حسن عطفه على
الماضي ونظيره قوله تعالى الذين امنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله وخبر ان محذوف يدل عليه اخر الاية
ولعل فائدة الحذف التهكم عالم لتذهب النفس كل مذهب يحتمل بالنسبة اليهم من الخذلان والعذاب
والاهانة ونحوها **وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ** عطف على اسم الله والمراد به المسجد نفسه وقيل الحرم كله
ويؤيد انها نزلت في الذين صدوا رسول الله صلعم عن مكة عام الحديبية وح فيكون في قوله **الَّذِي**
جَعَلْنَاهُ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ المقيم والطاري كلالة على عدم جواز بيع دورمكة ولا
اجارتها وبذلك احتج الشيخ في الخلاف على عدم جواز ذلك وبين كون المراد من المسجد الحرام
جميع الحرم بقوله سبحانه وتعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام وانما اسرى به من
بيت خديجة او من شعب ابي طالب وبتوكيد مارواه عبد الله بن العاص عن النبي صلعم انه قال مكة
حرام وحرام بيع رباعها وحرام اجر بيوتها وفي الاستدلال نظر لعدم كون المراد منها المسجد
في نزولها واحتمال كون المراد استواؤهم فيما يلزمهم من فرائض الله تعالى فهو كقوله تعالى في
التبيان عن الاستدلال قالوا ويرده ايضا ظاهر قوله تعالى الذين اخرجوا من ديارهم في حق المهاجرين
لاقتضاء الاضافة التمليك ويحتمل ان يكون المراد انا جعلناه قبلة لصلوة الناس وغيرها كدفن
الاموات والذبح ومنسكا لحجهم والطواف فيه والعاكف والبادي في ذلك سواء وهو قريب
مما تقدم ويؤيده ما نقل ان المشركين كانوا يمنعون المسلمين عن الصلوة في المسجد الحرام
والطواف بالبيت ويدعون انهم ارباب وولاته فدلت على ان الظاهر من المسجد الحرام هو نفسه
وكون المراد به الحرم غير معلوم وكونه اريد به في الاية الاخرى بيت خديجة او شعب ابي طالب معارض
بما روي عنه صلعم قال بينا انا في المسجد الحرام في الحجر عند البيت بين النائم واليقظان اذ اتاني
جبرئيل بالبراق فانطلق الاستدلال من وجهين الجملة ايضا بالجملة الاستدلال بالاية على ذلك بعيد

نعم في اخبارنا ما يدل على النهي عن منع الحاج دور مكة كقوله تعالى سواء العاكف فيه والباد وهذا
لا يدل على ذلك فتامل **وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ** ترك منعطف ليتناول كل محتمل **بِإِلْحَادٍ** عدول عن القصد
بِظُلْمٍ بغير حق وهما حالان مترادفان او متداخلان او احدهما عن الضمير في يرد فيه مرادفا تا حال كونه عادلا عن القصد
ظالما يعني ان الواجب على من كان فيها ان يضبط نفسه ويسلك طريق السداد والعدل في جميع
ما يهتم به ويقصده ولا يتجاوز به الى الظلم والباء في الملابسة اي حال كونه ملابسا بالحاد وملابسا
بظلم ايضا فان العدول عن القصد يحتمل ان يكون بوجه مشروع معقول غير عدوان في بادي
الراي وبحسب اصل المعنى فقيد بالظلم ليترتب عليه نذقه ويحتمل كون الحال الثانية بدلا عن الاولى
والمعنى على ما ذكرناه وقال الطبرسي الباء في بالحاد زايدة تقديره ومن يرد فيه الحادا وفي
بظلم للتعدية وفيه انه بعد الحكم بزيادة الباء في بالحاد فجعلها للملابسة في بظلم ممكن ايضا
اي ومن يرد فيه عدولا عن القصد حال كونه متلبسا بظلم فيرجع الى ما تقدم ثم قال والالحاد
العدول عن القصد واختلف في معناه ههنا فقيل هو الشرك وعبادة غير الله تعالى عن قتاده
كانه قال ومن يرد فيه ميلا عن الحق بان يعبد غير الله ظلما وعدوانا وهذا يشعر بكون الباء
للملابسة والحالية وقيل هو الاستحلال للحرام والركوب للاثام عن ابن عباس ومجاهد وبن زيد
والمراد استحلال المحرمات فيكون الركوب للاثام تفسيرا وكذلك نقل الشيخ في التبيان عنهم وقيل
غير ذلك من الوجوه والذي رواه اصحابنا عن ائمتهم عليهم السلام ان كل ظالم الحاد وان ضرب الخادم
من غير ذنب من ذلك الالحاد وروى ذلك بن ابي عمير في الصحيح عن الصرو روكذا ابو الصباح الكناني
قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب اليم فقال كل
ظلم يظلم الرجل نفسه مما دون الشرك من سرقة او ظلم او شئ من الظلم فانى راه الحاد الحديث ويستفاد من
ذلك ان كل ذنب يصدر عن المكلف هنالك فهو كبيرة لترتب الوعيد اعني قوله **نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ**
عليه بل الارادة ذلك كبيرة كذلك نعم بقي الكلام فيه ان محل ذلك هل هو الحرم كله او مكة فقط و
الظاهر الثاني كما اشعرت به الاخبار وعدم ظهور كون الحرم كله هذه المثابة مع احتمال ونذقه
جواب من الشرطية وهو خبرها ايضا وقد استدل بعضهم بظاهر الاية على ان من احدث في الحرم
حدثا يوجب تعزيرا وحدا فانه يعاقب زيادة على ما هو الواجب في غيره ولا يخفى بعد الظهور
الاناتة في الاخرة **الرابع وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا** يريد البلد وهو مكة **بَلَدًا** امنا اي ذا
امن كقوله عيشة راضية او امنا اهله كقولك ليل نائم وقيل المراد به لا يصاد طيره ولا يقطع شجره

ولا يخفى ما فيه وقد يؤيد ما روى عن الصادق عليه السلام من دخل الحرم مستجيرا به فهو آمن من سخط الله ومن دخله من الوحش والطير كان آمنا من ان يهاج او يؤذى حتى يخرج من الحرم وعلى هذا فيمكن الاستدلال بها على هذه الاحكام ويلزم منه تحريم الصيد على المحل ان كان في الحرم كما هو ثابت بالاجماع بمعنى انه لا يجوز اصطياده فيه اما لو صيد في الحل وذبح هناك وادخل الحرم مذبوحا جاز للمحل اكله في الحرم وقد تظافرت الاخبار بذلك ولو ادخل حيا وجب ارساله لدخوله الامن وذلك ثابت بالاجماع عنا وبذلك تظافرت الاخبار ايضا ووجه الدلالة انه تعالى حقق دعوته في ذلك وحرم مكة بدعائه وقبله كانت كسائر البلاد لما روى عن النبي صلى الله عليه وآله قال ان ابرهيم عليه السلام حرم مكة وانا حرمت المدينة والمشهور في روايات اصحابنا ان الحرم كان آمنا قبل دعوة ابرهيم عليه السلام ويؤيد ما روى عنه صلى الله عليه وآله انه قال يوم فتح مكة ان الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والارض فهي حرام الى ان تقوم الساعة لم تحل لاحد قبلي ولا بعدي ولم تحل لي الا ساعة من نهار وحي فكون الحرم مؤمنا بدعائه صلى الله عليه وآله وقال بعضهم كانت حراما قبل الدعوة بوجه غير الوجه الذي صارت به حراما بعدها فالاول بمنع الله تعالى ايلها من الاصطلام والاستئصال كما لحق غيرها من البلاد وعاجل في النفوس من تعظيمها والهيبة لها والثاني الامن من الجدب والقحط لانه اسكنهم بواد غير ذي زرع كما اخبر عنه في موضع اخر ولم يسلبه امنه من ايتفاك وخسف لانه كان امنا من ذلك وقد يرجح الاولين قوله تعالى وارزق اهله من الثمرات لكونه حينئذ تاسيسا واشتمال الدعاء على ان يجمع لهم الامن والرزق وخصب العيش فيكون في غاية من العيش وفي الرواية عن الباقر عليه السلام المراد بذلك ان الثمرات تحمل اليهم من الافاق وعن الصادق عليه السلام هو ثمرات القلوب يجبي اليهم الناس ليثوبوا اليهم من آمن منهم بالله واليوم الآخر بدل من اهله بدل البعض قصدا الى تخصيص الرزق بهم وانما خصهم لان الله اعلم ان في ذريته ظالمين وانهم لا ينالون عهده لما سأل الامامة لذريته بقوله لا ينال عهدي الظالمين فخص في الرزق المؤمنين تأدبا بادب الله قال ومن كفر عطف على من آمن عطف التلقين كما عطف ومن ذريتي على الكاف والتقدير هنا وارزق من كفر على الاخبار لا الامر اخبر تعالى بان الرزق في الحيوة الدنيا ليس مقصورا على المؤمنين بل يشمل الكافرين ايضا فانه قد يكون استدراجا للمرزوق والزاما للحجة له قال التفتازاني والذي يقتضيه النظر الصائب ان يكون هذا عطفا على محذوف اي ارزق من آمن وارزق من كفر بلفظ الخبر وهو جيد ويجوز ان يكون مبتدأ تضمن معنى الشرط فأمتعه قليلا خبره والكلام في تقدير من امن منهم ارزقه من الثمرات ومن كفر فامتعه قليلا ولا

يرد ان الكفر لا يكون سببا للتمتع فلا وجه لترتيبه عليه لان الكفر يسبب التقليل بان يجعله مقصورا على حظوظ الدنيا غير متوسل به الى نيل الثواب ولذلك عطف عليه قوله ثم اضطره الى عذاب النار اي الزمه اليه الزاما للمضطر لكفره وتضييعه ما متعته به من النعم وانتصاب قليلا على المصدرية او الظرفية ويبس المصير المخصوص بالذم محذوف وهو العذاب وقد يستدل بها على جواز الدعاء بالرزق بل طلب الكفاية والتوسعة في المعاش وحسن الحال وطلب ما لا بد للمكلف منه بقوله من الثمرات اذ لو كان المراد اصل القوت الذي يسد به الخلة لم يكن للذكر كثير فائدة وفي الاخبار دلالة على ذلك ايضا وإذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت واسمعيل حكاية حال ماضية اي اذكر اذ يرفع الخ والقواعد جمع قاعدة وهي الاساس والاصل لما فوقه صفة غالبة من القعود بمعنى الثبات ومن ذلك القاعدة من الجبل ولعله مجاز من المقابل للقيام ومنه قعد الله بالنصب على المصدر اي اساسا مثل بعدا لك اي يثبتك ورفع الاساس البناء عليها لانه اذا بني عليها نقلت من هيئة الانحفاظ الى هيئة الارتفاع وتطاولت بعد التقاصر ويجوز ان يكون المراد بها سافات البناء فان كل ساف قاعدة للذي يبنى عليه ويوضع فوقه ومعنى رفع القواعد رفعها بالبناء لانه اذا رفع سافا فوق سافا فقد رفع السافات قال الشيخ في التبيان اكثر المفسرين ان ابرهيم واسمعيل عليهما السلام تعاونا على القواعد وقال ابن عباس كان ابرهيم يبني واسمعيل يناوله الحجارة ولما كان له دخل في البناء عطف عليه قلت ويؤيد الاول ما في رواية الكليني عن الصادق عليه السلام ان الله تعالى انزل اربعة املاك يحملون البيت الحجارة فكان ابرهيم واسمعيل يضعان الحجارة والملائكة تناولهما ونقل الشيخ في التبيان عن شذاذ ان ابرهيم وحده رفعها وكان اسمعيل صغيرا ثم قال وهو ضعيف لانه خلاف ظاهر اللفظ وخلاف اقوال المفسرين وقد اختلفت الرواية في كيفية بناء البيت فالمروي بين اصحابنا عن ائمتهم عليهم السلام انه كان ادم عليه السلام بناه ثم عفى اثره فجدده ابرهيم عليه السلام وروى الكليني عن عمران بن علي عن الصادق عليه السلام في حديث طويل قال فلما اراد ابرهيم ان يبني هذا البيت فان الله تبارك وتعالى قال للملائكة اني جاعل في الارض خليفة فردت الملائكة على الله نحو ما قالت ان يجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء فاعرض عنها فقالوا ان ذلك من سخطه فلاذوا بعرشه فامر الله ملكا من الملائكة ان يجعل له بيتا في السماء السادسة يسمى الضراح بازاء عرشه فصيره لاهل السماء يطوفون به يطوف به سبعون الف ملك كل يوم لا يعودون ويستغفرون فلما ان هبط ادم عليه السلام الى الدنيا امره بتعمير هذا البيت وهو بازاء ذلك فصيره لادم وذريته كما صير ذلك لاهل السماء ويؤيده ما في اخبارنا ان اول من حج البيت

قال في القاموس الضراح كسحاب البيت المعمور في السماء الرابعة

ادم عليه السلم وذلك يدل على انه كان قبل ابرهيم وفي كتاب العياشي باسناده عن الصادق عليه السلم قال ان الله انزل الحجر الاسود من الجنة لادم عليه السلم وكان البيت درة بيضاء فرفعه الله تعالى الى السما وبقي اساسه فهو حيال هذا البيت وقال يدخله كل يوم سبعون الف ملك لا يرجعون اليه ابدا فامر الله تعالى ابرهيم عليه السلم وابنه اسمعيل ان يبنيا البيت على القواعد وروى ايضا ان الله تعالى انزل البيت ياقوتة من ياقوت الجنة له بابان من زمرد شرقي وغربي وقال لادم عليه السلم اهبطت لك ما يطاف في كما يطاف حول عرشي فتوجه اليه ادم حين اراد الهند ماشيا وتلقته الملئكة فقالوا بر حجك يا ادم لقد حججنا هذا البيت قبلك بالفي عام وحج ادم عليه السلم اربعين حجة من ارض الهند الى مكة على رجليه وكان على ذلك الى ان رفعه الله ايام الطوفان الى السما الرابعة فهو البيت المعمور ثم ان الله تعالى امر ابرهيم عليه السلم ان يبنيه وعرفه جبرئيل مكانه وقد يستفاد من بعض الاخبار ان ابرهيم واسمعيل بنياه وانه لم يكن مبنيا قبل ذلك وفي الكافي عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله في حديث طويل قال فيه ثم لبث ما شاء الله يعني ابرهيم عليه السلم عن اسمعيل وتزوجته ما شاء الله تعالى ثم جاء بعد ذلك واسمعيل يبري نبلا له تحت دوحة قريبا من زمزم فلما رآه قام اليه وصنعا ما يصنع الوالد بالولد ثم قال يا اسمعيل ان الله امرني بامر قال فاصنع ما امرك ربك قال وتعينني قال واعينك قال فان الله امرني ان ابني بيتا ههنا واشار الى اكمة مرتفعة على ما حولها فعند ذلك رفع القواعد من البيت فجعل اسمعيل ياتي بالحجارة وابرهيم يبني حتى اذا ارتفع البنا جاء بهذا الحجر فوضعه له فقام عليه وهو يبني واسمعيل يناوله الحجارة ربنا تقبل منا بتقدير القول اي يقولان ربنا تقبل قبل قوله تدل على هذا على ان الفعل المقرون بالاخلاص لا يجب ترتب الثواب عليه والا لم يكن في طلبه فائدة لان قبول الله اعمال العبد عبارة عن كون العمل بحيث يرضاه ويثيب عليه وقد طلباه ويجاب الطالب اذا توجه الى جعله من جملة الافعال المقرونة بالاخلاص فكني عن ذلك بطلب القبول هذا ويؤكد ما قلناه قوله انك انت السميع العليم وقرا عبد الله باظهار القول وهو جملة حالية اي قائلين ذلك وفي ذلك دلالة على انهما رفعا البيت للعباد كما للكعبي قال في البيان وفي الاية دلالة على ان الدعا عقيب الفراغ من العبادة مرغب فيه لان ابرهيم واسمعيل عليهما السلم فعلا هذا فيمكن استفادة استحباب التعقيب بعد الصلوة بالادعية وخصوصا المأثورة ربنا واجعلنا مسلمين لك اي مخلصين لك

او جهنا من قولهم اسلم وجهه لله او مستسلمين من اسلم اذا استسلم وانقاد والمراد طلب الزيادة في الاخلاص والاذعان او اجعلنا كذلك في مستقبل اعمارنا كما جعلتنا كذلك في ماضيها بان توفقنا للطاعة وتفعل بنا الالطاف الداعية الى الثبات على الاسلام ويجوز ان يكون ذلك لاداء تعبدا كما قال نعم ربنا لحكم الحق وقرى بصيغة الجمع على ان هاجر معهما او ان التثنية مرتب الجمع ومن ذريتنا امة مسلمة لك عطف على سابقه اي واجعل بعض ذريتنا اي اولادنا وانما خصا بعضهم لانه تعلم اعلم ابرهيم عليه السلم ان في ذرية من لا ينال عهدي لما يرتكبه من الظلم وعلما ان الحكمة الالهية لا تقتضي الاتفاق على الاخلاص والاقبال الكلي على الله من الجميع فانه مما يشوش امر المعاش ولذا قيل لولا الحمقى لخربت الدنيا وفي تخصيص الذرية بالدعا علما انهم احق بالشفقة والرقة اولا ولانا لانبيا، اذا صلحوا سلح بهم غيرهم وتابعوهم على الخير لا تراكي ان المتقدمين من العلما، والكبرا، اذا كانوا على السداد والصلاح تجذب لك اسداد من ورائهم وقيل المراد امة محمد صلى الله عليه وآله وقد اجيبت دعوته فيهم رسولا منهم والمروي عن الصادق عليه السلم ان المراد بالامة بنو هاشم خاصة وفي الاية دلالة على استحباب الدعا للذرية بالصلاح والسداد والتقوى وارنا مناسكنا عرفنا ها ومن ثم لم يتعد الا الى المفعولين اي متعبدا تنا قال الزجاج كل متعبد منسك والمراد تعريف المواضع التي يتعلق بها النسك لنفعله عندها ونقضي عبادتنا فيها على حد ما يقتضيه توقيفنا عليها فعلى هذا المراد بها ما يعم نحو الطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة والافاضة من عرفات ونحوها من مناسك الحج روى ان جبرئيل عليه السلم اري ابرهيم عليه السلم المناسك كلها حتى بلغ عرفات فقال يا ابرهيم اعرفت ما اريتك من المناسك قال نعم فسميت عرفات فلما كان يوم التروية اراد ان يزور البيت عرض له ابليس عند عليه الطريق فامره جبرئيل عليه السلم ان يرميه بسبع حصيات ففعل فذهب الشيطان ثم عرض له في اليوم الثاني والثالث والرابع كل ذلك يامره جبرئيل عليه السلم برمي الحصيات والنسك في الاصل غاية العبادة شاع في الحج وافعاله وقيل اراد بنا حنا للنسائك والاولى كذا في البيان ويؤيد الاول انما يسمى ذبحه نسكا لدخوله تحت معنى اصل النسك وهو التعبد فيدخل المناسك على جميع افعال الحج والى قال تمت خذوا عني مناسككم وتب علينا ارجع علينا بالرحمة والمغفرة او المراد استتابة لذريتهما اطلق ذلك عليهما لشدة الاتصال والعلقة بالذرية مع الشخصوا وقلا ذلك انقطاعا اليه تعالى او تعبدا ليقتدى به فيه قال الشيخ في التبيان وهذا الذي نعتمده ويحمل

لعل؟

ان يكون المراد طلب التوبة من تركه ما الاولى فعله بالنسبة الى تاركه المندوبات والاشتغال بالمباحات
على ما قيل ارجحيتها لابرار سيئات المقربين لان المراد التوبة عليهما من الصغائر كقول المعتزلة ولا
الكبائر كقول غيرهم فان الادلة العقلية قد دلت على ان الانبياء معصومون منزهون عن الكبائر
والصغائر وليس في المقام ما يوجب البسط لذلك بل يطلب في محله انك انت التواب للقابل للتوبة من عظائم
الذنوب والمراد الكثير القول للتوبة مرة بعد اخرى الرحيم بعباده المنعم عليهم بالنعم العظام وتكفير
السيئات والآثام قال الشيخ في التبيان وفي الآية دلالة على انه يحسن الدعاء بما يعلم الداعي انه كائن لاجل انه
لانهما علما انهما لا يفارقان الذنوب والآثام ولا يفارقان الدين والاسلام اللهم ارحمنا عظائم الذنوب
ولا تفضحنا باعمالنا القبيحة يا ساتر العيوب ويا غافر السيئات وغافر الخطيئات كتب الجهاد والآيات المتعلقة
به على انواع الاولى في وجوبه وفيها ايات الاولى كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ فرض عليكم الجهاد في سبيل الله تعالى
كان النبي صلى الله عليه وآله غير مأذون في القتال بل امر بالكف عنه فلما هاجر اذن في قتال من
قاتله من المشركين ثم اذن في قتال المشركين عامة وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ شاق عليكم تكرهونه كراهة طباع فرجع الانسان
خلق على ايثار الشهوات واللذة والامور المستلذة وفرض الجهاد ينافي ذلك او المعنى انه كره لكم قبل
الامر والتكليف لان المؤمن لا يكره ما كرهه الله وفرضه عليه لان ذلك ينافي الاسلام او المعنى انه
شاق على النفس وهكذا سائر التكاليف وكيف لا والتكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة وانها في
القتال اكثر لان الحيوان اعظم ما تميل اليه الطباع فبذلها ليس بهين وهو مصدر وقع خبر المبالغة
او انه فعل بمعنى مفعول كالخبز او بمعنى الاكراه مجازا كانهم اكرهوا عليه لشدته وعظم مشقته كقوله
تعالى حملته امه كرها ووضعته كرها وَعَسىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا في الحال بالنظر الى مقتضى الطبع وَهُوَ
خَيْرٌ لَكُمْ في المآل لما فيه من المصالح المتعلقة به كما تكرهون الجهاد لما فيه من المخاطرة بالنفس مع ان فيه
احدى الحسنيين اكم اما الظفر والغنيمة مع ثواب المجاهدين واما الشهادة والجنة في الحال كما هو المشهور
في امر الشهداء وَعَسىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا كترك الجهاد مثلا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ لتفويتكم المنافع المترتبة
عليه وكذا الكلام في جميع التكاليف والعبادات المقربة الى الله تعالى والمناهي المبعدة عنه المهلكة
ولعل ذكر عسى للتنبيه على انه قد يظهر لهم وجه المصلحة في بعض التكاليف كما يقوله العدلية بالنسبة الى
حسن بعض الاشياء ضرورة او نظرا وقبحها كذلك او لان النفس اذا اذعنت وتوطنت لم تنعكس
الامر عليها وَاللَّهُ يَعْلَمُ مصالحكم او منافعكم وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ذلك لقلة تدبركم وكثرة ميلكم
الى مقتضى النفس وفي الآية دلالة على وجوب الجهاد قال الطبرسي في البيان اجمع المفسرون الا عطا

ان هذه الآية دالة على وجوب الجهاد وفرضه وقال عطا ان ذلك كان واجبا على الصحابة وليس على
غيرهم وقوله شاذ عن الاجماع وبؤيد ان التخصيص يحتاج الى دليل والاحكام الواردة في القرآن قد
وردت على الخطاب الا ان التكليف بها شامل الى يوم القيمة نعم لو كان هناك دليل يدل على الاختصاص
وجب الوقوف معه وهو غير ثابت هنا وبقي الكلام في الوجوب المستفاد منها هل هو على الكفاية او
الاعيان والمشهور بين العلماء انه على الكفاية بل الظاهر الاجماع عليه وهو الذي اوجب حمل الآية عليه
والا فاطلاق الوجوب ينصرف الى العين واخذ بعضهم بظاهر ذلك فاوجبه عينا وهو نادر مع تقدم
الاجماع عليه وتاخره عنه وفيها ايضا دلالة على ان الاحكام تابعة للمصالح وان خفيت كما عرفت في علة
انهائهم على قولهم بنفي الحسن والقبح العقليين وانما تنتهي على قول العدلية الذاهبين الى ان الاحكام تابعة
للمصالح الثابتة في الافعال وان جهلها وقصر الذهن لكثير قد يظهر للمكلف وقد يكون خفيا والشرع
انما يكشف عن ذلك لا انه مثبته كما يعلم تفصيله في محله الثانية وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ جاهدوا
لاعلاء كلمته واعزاز دينه الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ اي الكفار مطلقا فانهم بصدد قتال المسلمين وعلى قصد
لاستحلالهم للقتال لهم فهم في حكم المقاتلين قاتلوا او لم يقاتلوا او اهل مكة الذين حاربوا المسلمين
من قبل لما قيل ان سبب نزول هذه الآية صد رسول الله صلى الله عليه وآله لما خرج هو واصحابه في العام
الذي اراد فيه العمرة فصدهم المشركون عن البيت الحرام فحزنوا والهدي بالحديبية واحلوا ثم صالحهم
المشركون على ان يرجع من عامه ويعود في العام القابل فيخلوا له مكة ثلاثة ايام فرجع لعمرة القضاء وخاف
المسلمون ان لا يفي لهم المشركون ويقاتلوهم في الحرم والشهر الحرام وكرهوا ذلك فنزلت ومعنى الذين
يناصبونكم القتال ويتوقع منهم ذلك دون غيرهم من المشايخ والصبيان والرهبانية والنساء
فانهم لا يجوز قتالهم وَلَا تَعْتَدُوا بابتداء القتال وقد كان ذلك في اول الامر لقلة المسلمين ولكون
الصلاح في استعمال الرفق واللين فلما قوي الاسلام وكثر الجمع واقام من اقام منهم على الشرك بعد
ظهور المعجزات حصل اليأس من اسلامهم فامروا بالقتال على الاطلاق وبما جاءت قبل الدعاء
الى الاسلام باظهار الشهادتين والتزام احكام المسلمين او يقتال من نهيتم عن قتله كالنساء و
الصبيان او يقتال المعاهد ونحوه والاحكام اجماعية واستفادتها من الآية بعيد قيل من خارج
إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ فلا يوصل اليهم الثواب ولا التعظيم كما في غيرهم ممن يحبهم وقد يستدل بظاهرها
على تحريم الظلم والعدوان وعلى وجوب المقاتلة مع الحارب الذي يقاتل الانسان على نفسه وماله وعلم
جواز مقاتلة من هرب وترك القتال وجميع ذلك مذكور في كتب الفروع الثالثة فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ

الشهر الحرام قتال فيه بدل من الشهر بدل الاشتمال اى يسئلونك عن القتال فى الشهر الحرام والسائلون هم المشركون على جهة التعيير والتعجب على المسلمين فيما صدر منهم من استحلال القتال فى رجب فقدر وكانه رضه بعث عبد الله بن جحش بن عمته سرية فى جمادى الاخرة قبل رجب بشهر ليترصد عير القريش فيهم عمرو بن عبد الله الحضرمى وثلثة معه فقتلوه واسروا اثنين واستاقوا العير وفيها تجارة الطايف وكان ذلك غرة رجب وهم يظنونه فى جمادى فقالت قريش استحل محمد الشهر الحرام شهرا يامن فيه الخائف ويسبى فيه الناس الى معايشهم وشق على اصحاب السرية وقالوا ما نرجو حتى نرى ما فعلنا ووقف رسول الله ﷺ العير والاسارى ولم ياخذ من ذلك شيئا فلما برات فعذرها انفذ رسول الله ﷺ العير فعزل منها فكان اول الخمس وقسم الباقى بين اصحاب السرية فكانت اول غنيمة فى الاسلام و قيل ان السائلين هم المسلمون ليعلموا الحكم قل قتال فيه كبير اى ذنب كبير واثم عظيم قيل ظاهر هذا تحريم القتال فى الشهر الحرام ومن ثم ذهب جماعة الى انها منسوخة بقوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم من باب تخصيص العام وهؤلاء يذهبون الى ان تحريم القتال فى الاشهر الحرم غير باق الى الان بل نسخ بهذه الاية وفيه نظر فانا لا نسلم دلالتها على تحريم القتال فى الشهر الحرام على العموم اذ قتال نكرة فى سياق الاثبات فلا تعم وانما هى مطلقة فى ذلك ونحن نقول به بالنسبة الى من لا يقاتل ويرى له حرمة دون من لا يكون كذلك المشابه وح فتخصص الايات المنافية لهذه الصورة فان التخصيص خير من النسخ وبالجملة مع بقاء بعض الاحكام لا وجه للنسخ بل تعين التخصيص وصد عن سبيل الله ومنع عن الاسلام او عما يوصل العبد الى الله تعالى من الطاعات وكفر به اى بالله والمسجد الحرام عطف على الضمير المجرور والقول بضعفه جزء ولا عادة الجار بعيد لورود ذلك فى اللغة العربية كثيرا وقراءة حمزة من السبعة قوله تساءلون به والارحام بالجر عطفا عليه وقيل هو على ارادة المضاف اى وصد عن المسجد الحرام كقوله اكل امرئ تحسبين امرءا ونار توقد بالليل نارا وفيه بعد لان حذف المضاف وابقاء المضاف اليه مجرورا مع كون المقدر المعطوف عليه قليل بل غير معلوم الوقوع وما ذكره من التمثيل غير مطابق ورجح فى عطفه على سبيل الله والكفر به نظرا الى قوله وكفر به عطف على قوله وصد عن سبيل الله وهو مانع من العطف لانه يتم العطف على الموصول على العطف على الصلة وحاصله انه يلزم الفصل بين صلة المصدر وبين المصدر بالاجنبى الذى هو قوله وكفر به وقد يجاب بان الصد عن سبيل الله والكفر به كالشئ الواحد فى المعنى فكانه لا فصل وبان التقديم لقوة العناية مثل ولم يكن له كفوا احد وكان حق الكلام ولم يكن احد كفوا له واخراج اهله منه اهل المسجد

وهم النبى ﷺ والمؤمنون وانما جعلهم اهله لانهم كانوا هم القائمين بحقوقه والمسجد كقولهم آل فلان لمن يقوم بامرهم اكبر عند الله مما فعلتم السرية خطاء وبناء على الظن وهو خبر عن الاشياء الاربعة المعدودة من كبائر قريش وافعل من يستوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث والفتنة وهى ما يرتكبه المشركون من الشرك بالله فانه فتنة فى الدين اكبر من القتل لان الفتنة تفضى الى القتل فى الدنيا والى استحقاق العذاب الاليم فى الاخرة وفيه اشعار بان الفتنة اكبر من القتل فضلا عن ذلك القتل الذى صدر من المسلمين للحضرمى فى الشهر الحرام ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم اخبار عن دوام عداوة الكفار لهم واستمرارهم عليها فانهم لا ينفكون عنها حتى يردوهم عن دينهم ان استطاعوا استبعاد لاستطاعتهم كقول الواثق بقوته ان ظفرت بك فلا ابقى على وفيه ايذان بانهم لا يردونهم عن دينهم ان لم يستطيعوا ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم اى صارت باطلة كان لم تكن ولم ينتفعوا بها فى الدنيا لبطلان ما تحملوه وفوات ما للاسلام من الفوائد الدنيوية والاخرة لسقوط الثواب يوم القيمة واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون كسائر الكفرة وفيها دلالة على ان الارتداد انما يحبط العمل مع الموت على الردة وهو قول اصحاب الموافاة فانهم شرطوا فى ثبوت الايمان والكفر حصول الموافاة فالايمان لا يكون ايمانا الا اذا مات المؤمن عليه والكفر لا يكون كفرا الا اذا مات الكافر عليه فلو رجع الى الايمان وتاب حاصل عندهم لم يكن عمله محبطا وبيانه ان من كان مؤمنا ثم ارتد والعياذ بالله فلو كان ذلك الايمان الظاهرى ايمانا فى الحقيقة لكان قد استحق عليه الثواب الابدى فاما ان يبقى لاستحقاقه وهو محال واما ان يكون الطارى مزيلا للسابق وهو ايضا محال لانهما متنافيان وليس احدهما بالتاثير اولى من الاخر بل السابق بالدفع اولى من اللاحق بالرفع فلا الدفع اسهل من الرفع وايضا شرط طريان الطارى نزول السابق فلو علل نزول السابق بطريان الطارى لزم الدور فتعين ان الايمان لا يكون ايمانا الا اذا مات عليه وعلى هذا اصحابنا وهو المعهود من مذهبهم نعم ينقل عن الشيخ انه رجح بالارتداد وضعف الاصحاب وح فما وقع من الاجباط بالارتداد مطلقا يكون مقيدا بالموت كما وقع فى هذه الاية حملا للمطلق على المقيد والى ذلك ذهب الشافعية ايضا واطلق الحنفية بطلان العمل بالارتداد وان رجع وظاهر الاية حجة عليهم وخصوصا مع قولهم بالمفهوم كما هو مذهبهم ويتفرع على ذلك فروع كثيرة منها انه لو توضى ثم ارتد ثم عاد الى الايمان لم يجب عليه تجديد الطهارة ان اعتبرنا فى الاحباط الموت على الردة والا لا هذا

فيحبط اصله الكفر
بقوله تعالى ٩

اصل ثم
وان عاد الى الايمان ح

قبول توبة المرتد مطلقا اى سواء كان ارتداده عن ملة او فطرة وعلى هذا اكثر اصحابنا وقد يظهر من بعضهم عدم
ومقتضى الاية قبول توبته الفطرى لوجود فضله المانع من قبول توبته وهو ضعيف لانه لم يخرج عن دائرة
التكليف مردود قبول التوبة والا لكان تكليفا بالمحال ولا معنى لقبول توبته الا صحة عباداته واثابته
عليها واستحقاقه الخلود بها فى الاخرة وعلم سقوط بعض الاحكام مثل القتل عند الدليل شرعى لا ينافى
عدم القبول ومن هنا يظهر ان القول بالصحة مع التوبة بعيد اذ لا معنى لصحة مع القول بعدم صحة عبادته
المشروطة بالطهارة الا ان يؤول ذلك بالنسبة الى غيره وبالنسبة الى نفسه هو ظاهر وفيه بعد وابعد منه
حمل الاية وامثالها على المرتد الملى نظرا الى انها واردة فى ولد الاسلام ولم يعهد هناك مسلم فطرى فيكون
الاحكام مخصوصة بهم لان المناط ظاهر اللفظ دون خصوص السبب فانه لا دخل له فى التخصيص عند المحققين
وخلو الاخبار عن ذلك دليل سقوطه ثم انه قد تكرر فى مواضع كثيرة من القرآن العزيز الاحباط والتكفير
كقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وقوله ان اشركت ليحبطن عملك ونحوهما
تظافرت الاخبار به كما روى ان شرب الخمر يحبط كذا وكذا والزنا كذا وكذا وان الصلوة تكفر ذنوبا
وكذا والحج كذا وكذا الى غير ذلك ومقتضى ذلك انهما صحيحان واقعان ولا شك ان ما يحبط المراد
من احباط العمل هو ابطال نفس العمل لان العمل شئ كلا وجد فنى وزال واعدام المعدوم محال
فقال المثبتون للاحباط والتكفير المعنى ان عقاب الردة الحادثة يزيل ثواب الايمان السابق امتا
بشرط الموازنة كما هو مذهب جماعة او لا بشرطها كما هو مذهب اخرين ولكن الاصحاب اجمعوا على
بطلان الاحباط والتكفير بهذا المعنى وقد استدل المحقق الطوسى فى التجريد على بطلانه
بدليل عقلى ونقلى اما النقلى فقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا
يره والايفاء بوعده واجب وظاهر ان الاحباط ينافيه واما العقلى فلان الاحباط يستلزم الظلم
فان من اطاع الله واساء حال كونهما متساويين عنده بان لم يفعلهما او فعل احدهما كان بمنزلة
من لم يفعلهما ولو زاد احدهما كان بمنزلة من لم يفعل الاخر وهو ظلم يستحيل صدوره عنه تعالى وعلى
هذا فلا بد من التاويل فى الايات والاخبار الواردة بهما ويظهر من الطبرسى رحمه الله الاحباط الباطل
الذى لا يجوز هو ان يستحق المكلف الثواب على عمل من الاعمال الصالحة ثم يسقط ذلك لا لاستحقاق
لمعصيته والذى وقع فى الايات والاخبار يراد به عدم وقوعه على الوجه المعتبر من الشارع الذى
يستحق بفعله الثواب قال فى ذيل قوله اولئك حبطت اعمالهم فى الدنيا والاخرة معناه انها
صارت بمنزلة ما لم تكن لا يقاعهم اياها على خلاف الوجه الذى يستحق عليه الثواب وليس المراد انهم
استحقوا على اعمالهم الثواب ثم احبطه لانه قد دل الدليل على ان الاحباط على هذا الوجه لا يجوز انتهى

واعترض عليه بانه لا معنى لوقوع الفعل على وجه يستحق فاعله الثواب بالمدح الا الاتيان بعلى هذا
الوجه المامور به شرعا ومعنى الاتيان به مع جميع الشرائط المعتبرة فى صحة حين الفعل وقد فرض الاتيان
على هذا الوجه ثم ارتد وقع هذا الاتيان فى جميع الصور الذى اطلق عليه الاحباط بعيد ويمكن ان
يجاب بانا لا نسلم الاتيان به على هذا الوجه كيف واستحقاق الثواب عندنا مشروط بالموافاة الى حال
الموت وح فيكون صحته موقوفة على ذلك ويكون ارتداده فى ثانى الحال وموته كاشفا عن عدم صحة
الاعمال الواقعة حال الايمان وعدم ترتب الثواب عليها اذ لا يراد بعدم الصحة سوا عدم ترتب الثواب
عليه لكن هذا لا يجرى فيما اذا كان الاحباط لبعض الاعمال البدنية بالبعض مثل كون شرب الخمر محبطا
كذا والزنا محبطا كذا والصلوة تكفر ذنبا كذا ونحوها مما لا يحصى ويمكن حمل الاحباط الباطل على انه لا
يكون الذنب القليل محبطا لعبادة كثيرة وبالعكس حتى ان الانسان لو فعل جميع العبادات الى قرب موته
ثم فعل ذنبا بطل ذلك بالكلية واستحق به العقاب الدايم وبالعكس فانه ظاهر البطلان وان ذهب
اليه بعض المعتزلة ويكون الاجماع منهم على بطلان ذلك والا فالاخبار يحمل على ما لا يصل الى
هذا الحد ولا يلزم من ذلك القول بالموازنة كما يذهب اليه بعضهم فانه باطل فتامل فيه ويمكن ان
يراد بالاحباط الوارد فى كتاب الله هو ان المرتداد اتى بالردة فقتل الردة عمل محبط لانه يمكن ان ياتى
بدلها بعمل يستحق ثوابا فمعنى حبط عمله انه اتى بعمل ليس فيه فائدة بل فيه مضرة عظيمة وقد استدل
الفخر الرازى على بطلان الاحباط بان من اتى بالايمان والعمل الصالح استحق الثواب الدايم فاذا كفر بعد
استحق العقاب الدايم ولا يجوز وجودهما جميعا ولا اندفاع احدهما بالاخر اذ ليس زوال الباقى بطريان
الطارى اولى من اندفاع الطارى لقيام الباقى ثم قال والملخص انه لا يجب عقلا ثواب المطيع ولا عقاب
العاصى وفيه نظر فان احباط الايمان بالكفر وبالعكس مع نص القرآن كما فى الاية التى نحن فيها ومن ثم اشترط
اصحابنا فى بطلان العمل الموافاة اى الكفر والاثم فى هذه الصور فاستحقاق الثواب على العمل الذى
اوقعه قبل الموت انكشف عن عدم الاستحقاق بالموت وكذا الكلام فى العكس الا ان موته على
الايمان موجب لاستحقاق الثواب على تمام الطاعة بعد الكفر السابق والعمل غرضنا من الدليل بيان
ما ذكر من عدم الاستحقاق الثواب والعقاب وهو الحق عندنا فان الايمان مشعور بالاستحقاق
كقولهم جزاء بما كانوا يعملون ذلك بما كسبت ايديهم ونحوهما والعمل مراده من عدم الاستحقاق عقلا
عدم استحقاقه شرعا ايضا فانهم لا يجعلون العقل مستقلا فى الاحكام بدون الشرع ولا القايل
بالاستحقاق العقلى يريد به عقلا فقط من غير شرع بل يقول ان العقل يحكم به والشرع موافق له

كما نطقت به الآيات وهو ان الاستحقاق للثواب كما قالوه بناء على التفضل منه تعالى بالذي يحمله العبد او ان العبادات منه شكرا على نعمه السابقة فهو كما جاء اخذ الاجرة قبل العمل كما قاله بعضهم وفي غير هذا الموضع فاي معنى للعقاب بغير استحقاق اذ هو ظلم صرح بتعاشي ان يحوم حول كبريائه وقد التزم سبحانه هذا الظلم بالذي تعالى وجوز وا ادخال الشيطان وسائر الكفرة المتمردة الذين لم يطيعوا الله طرفة عين الجنة وجميع الانبياء الذين لم يعصوه طرفة عين النار نعوذ بالله من هذا الاعتقاد الكاسد والدليل الفاسد

الرابعة **وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ** حيث وجدتموهم في حل او حرم واصل الثقف الحذق في ادراك الشيء علما او عملا فهو متضمن معنى العلم ومن ثم استعمل فيها قال فاما تثقفنهم في الحرب فقاتلوا فمن ثقف فليس الى خلود واجب في الاية السابقة على هذه قتال الكفار بشرط اقدارهم على القتال وفي هذه الاية وصف قتلهم حيث وجدوا واصركوا في الحل والحرم سواء قاتلوا او لم يقاتلوا **وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ** اي من بكة وقد فعل ذلك عام فتح مكة يوم الفتح من المشركين واستدل بها الفقهاء على عدم جواز اسكان المشركين مكة بل عموما لحكم في جزيرة العرب ايضا فقالوا لا يجوز اسكانهم فيها لقوله ﷺ لا يجتمع في جزيرة العرب دينان وقوله ﷺ لاخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب دينان وقوله ﷺ لاخرجن اليهود ولا اترك فيها الا مسلما والمراد بالاخراج تكليفهم الخروج قهرا او تخويفهم وتشديد الامر عليهم حتى يضطروا الى الخروج **وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ** اي المحنة والبلاء الذي يزل بالانسان بعذيبه ويفتنه لاخراجه من وطنه اشد من القتل لان الانسان يتمناه عند نزول الدوام تعبها وتلم النفس بها وقيل ان معناه شركهم في الحرم وصدهم اياكم عنه اشد من قتلكم اياهم فانهم كانوا يستعظمون القتل في الحرم ويعيبون به المسلمين فقيل الشرك الذي هم عليه اعظم منه **وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ** اي لا تقاتلوهم بالقتال في هتك حرمة المسجد الحرام ومقتضى المفهوم انهم اذا التجأوا بالقتال هناك جاز المقاتلة معهم مكافاة على فعلهم حيث لم يأخذوا الحرم حرمة وقد صرح به قوله **فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ** فلا تبالوا بقتالهم لانهم الذين هتكوا لهم حرمته وقراحرمة والكاف لا تقاتلوهم حتى يقاتلوكم فان قتلوكم والمعنى حتى يقتل بعضكم فان وقوع القتل في بعضهم بمثابة وقوعه فيهم بقال قتلتنا يا فلان وانما قاتل البعض والاية ملسوخة بقوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم لدلالتها على وجوب قتالهم والامكان في المسجد الحرام **فَإِنِ انْتَهَوْا** امتنعوا عن الشرك والقتال **فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ** يغفر لهم ما قد سلف من ذنوبهم وفيها دلالة على ان الاسلام يجب ما قبله كقولهم ان يتهوا يغفر لهم ما قد سلف قال الطبرسي في

البيان وفيه

البيان وفيه دلالة على قبول التوبة عن القتل بالطريق الاولى ولا يذهب عليك ان هذا مبني على الملاد من القتنة في الاية الشرك وقد عرفت احتمال غيره احتمالا مساويا سلما ولكن القتل حق الناس وهو لا يسقط بالتوبة على ما قيل بخلاف الشرك فانه حقه تعالى فيسقط بالتوبة ولا يلزم من اسقاط حقه تعالى بها اسقاط حق الغير بها ايضا اللهم الا ان يريد قبول التوبة بعد الخروج عن حق المقتول الخروج عن حق الناس ويبقى حقه تعالى يسقط بالتوبة والظاهر ان مراده ذلك وعلى هذا فاورد من الايات مخلود في النار كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها مخصوص بغير التائب مع ان الخلود فيه محمول على المكث الطويل كما سيجي التنبيه عليه ان شاء الله تعالى **وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ** اي شرك بالله وهو بيان لغاية وجوب القتال والاية محمولة على الغالب فان قتالهم لا يزيل الكفر رأسا نعم الغالب الازالة لان من قتل منهم فقد زال كفره ومن لم يقاتل كان يخاف من السيف على كفره **وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ** خالصا لا يبقى للشيطان فيه نصيب والمراد حتى لا يبقى الكفر ونظيره لاسلام على الاديان كلها **فَإِنِ انْتَهَوْا** عن الكفر **فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ** اي فلا تعتدوا على المنتهين لان مقاتلة المنتهين عدوان وظلم وضع قوله الا على الظالمين موضع على المنتهين من باب وضع العلة موضع الحكم او فلا تظلموا الا الظالمين غير المنتهين سمي جزاء الظالمين ظلما للمشاكلة كقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه والمراد انكم ان تعرضتم لهم بعد انتهائهم كنتم ظالمين وسلط عليكم من يعتدوا عليكم والفاء الاولى للتعقيب والثانية للجزاء وفي الاية دلالة على انه لا يجوز القتل والسبي وغيره من اقسام العدوان بعد الدخول في الاسلام **الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ** قاتلهم المشركون عام الحديبية في شهر ذي القعدة سنة ست واتفق خروجهم لعمرة القضاء في ذلك الشهر ايضا استعظم وكرهوا القتال فيه فقيل لهم هذا الشهر بذاك وهتكه بهتكه فلا تبالوا به في قتالهم **وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ** اجتماع عليه اي كل حرمة وهو يجب ان يحافظ عليها يجري فيها القصاص فمن هتك حرمة اي حرمة كانت اقتص منه بان تهتك له حرمة ولما هتكوا حرمة شهركم بالصد فافعلوا بهم مثله وادخلوا عليهم عنوة واقتلوهم ان قاتلوكم او المراد ان القتل في الشهر الحرام حرام والحرم لا يجوز من المسلمين الا قصاصا **فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ** اي جازوه بظلمه وافعلوا به مثل ما فعل والثاني ليس باعتداء وهو ظلم بل عدل لانه سمي به للمشاكلة كما في قوله وجزاء سيئة سيئة مثلها **وَاتَّقُوا اللَّهَ** باجتناب المعاصي فلا تظلموا او تشتطوا عن المجازاة ولا تعتدوا وفيها عن المثل والعدل **وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ**

فيحرسهم ويصلح شانهم واصل مع المصاحبة في المكان او الزمان وفي الاية دلالة على وجوب تسليم النفس وعدم المجازاة والقصاص وعلى وجوب الرد ممن غصب شيئا واتلف على وجه الضمان مثله او قيمته وعلى ان الغاصب اذا لم يرد الحق المغصوب على صاحبه جاز ان يأخذ بقدر ما غصب منه بل عرف ان اخذ له حقيقة امكن له اخذ كذلك او جهرة من غير رضاه مع امتناعه عن الدفع كما قال الفقهاء لكن على طريق المقاصة واطلاق الاية يقتضي عدم الفرق بين ان يمكن من اثباته عند الحكم اولا ولا فرق في ذلك بين المال وغيره من الحقوق فيجوز الاخذ مثله ايضا من غير اذن الحاكم ولا اثباته عنده وكذا القصاص الا ان يكون جرحا لا يجري فيه القصاص او ضربا لا يمكن حفظ المثل او فحشا لا يجوز التكلم به كالرمي بالزنى مثلا وحينئذ يرفعه الى الحاكم ليقتص منه بالتعزير ونحوه وتفاصيل ذلك تعلم من الفقه وقد ذكرنا بعض الايات الواردة في القرآن بوجوب الجهاد وفيما ذكرناه كفاية التالي في شرائط وجوبه وفيه ايات لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وهم الذين في ابدانهم ضعف في اصل الخلقة او بهم مرض وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وهم اصحاب العلل المانعة من الخروج ويدخل فيهم اصحاب العمى والعرج والزمانة وكل من كان موصوفا بعرض يمنعه من التمكن من المحاربة وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ اي ليس معهم نفقة الخروج والزاد السفر واستدل به على عدم وجوب الجهاد على العبد كما هو المشهور بين الاصحاب وظن ابن الجنيد وجوبه عليه وهو بعيد حَرَجٌ ضيق وجناح في التاخير عن الجهاد إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ بان يخلصوا اعمالهم من الغش ويطيعوهم في السر والعلانية كما يفعل المولى الناصح او عاقد راعيه قولا وفعلا يعود على الاسلام بالقوة وعلى المسلمين بالصلاح شرط في جواز القعود النصح لله ولرسوله التحرز عن بعدهم عن لقاء الاعداء والاشارة الفتن ويقدموا على اصلاح مهماتهم وعلى ما يدخل في طاعة الله ورسوله وموافقة السر والعلن كما يفعل المولى الناصح بصاحبه مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ اي ليس عليهم جناح ولا الى معاتبتهم سبيل ووضع المحسنين موضع الضمير للدلالة على انهم منخرطون في سلك المحسنين غير معاتبين لذلك وقيل ان الاية عامة في كل محسن وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ لهم والسيء كيف من هو محسن وفي الاية دلالة على عدم وجوب الجهاد على هؤلاء المذكورين وقد استدل بها على عدم وجوبه على المرأة لدخولها في الضعفاء وكذا الصبي غير البالغ والمجنون ولا خلاف في ذلك بين اصحابنا نعم لو عرض المرض بعد الخروج الى الجهاد بعد التقاء الزحفين ففي سقوطه في هذه الحالة هذا خلاف بين اصحابنا ولكن المشهور بينهم السقوط لعموم الاية فان المرض

المنع من حج

قد يكون في الابتداء وقد يعرض في الاثناء والاية تعمهما وقال ابن الجنيد لو خرج فاصابه المرض قبل بلوغه الحرب كان له الرجوع فان ناله ذلك والزحف قد التقيا لم يكن له الرجوع لظ قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره الاية ويجاب عنه بانها لا تنافي ما نقوله فان الحرام تولية الدبر مع القدرة لا مع العجز وظاهر نفي الحرج عن الضعفاء يقتضي انه لو كان الضعيف موسرا لم يجب عليه اقامة غيره مقامه واليه ذهب جماعة من الاصحاب واوجب اخرون الاقامة نظرا الى عموم الامر بالجهاد وهو فعل يقبل النيابة فاذا تعذر بالمباشرة وجبت الاستنابة تحصيلا لما اوجبه الشارع ويدفعه ان الخاص مقدم في العمل على العام نعم لو احتيج الى الاستنابة بان عجز القاعدون عن الدفع وجب لعموم الحاجة وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ عطف على الضعفاء اي ولا على الذين اذا ما اتوك يسئلونك مركبا يركبونه فيخرجون معك الى الجهاد اذ ليس معهم من الاموال والظهر ما يمكنهم الخروج به في سبيل الله قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ حال من كاف اتوك باظمار قد اي اذا ما اتوك قائلا لا اجد ما احملكم عليه تَوَلَّوْا جواب اذا ويجوز ان يكون الحال واقعا بين الشرط والجزاء كالاعتراض ويحتمل ان يكون بدلا من اتوك لا حالا متداخلة وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ من للبيان وهي مع المجرور في محل النصب على التمييز من تفيض معنى تسيل والمعنى تفيض دمعها وهو ابلغ منه لدلالته على ان العين صارت دمعا فياضا حَزَنًا نصب على العلة او المصدر للفعل الذي دل عليه ما قبله ويجوز على الحال أَلَّا يَجِدُوا اي لئلا او على ان لا يجدوا متعلق بحزنا او بتفيض مَا يُنْفِقُونَ في خروجهم الى الغزو وقيل ان الاية نزلت في البكاءين وهم سبعة نفر من الانصار وقيل نزلت في سبعة نفر من قبائل شتى اتوا النبي ص فقالوا احملنا على الخفاف المرقوعة والنعال المخصوفة وقيل كانوا من مزينة وقيل كانوا سبعة من فقراء الانصار فلما بكوا حمل منهم عثمان رجلين والعباس رجلين وياميين ثالثة وفي الاية دلالة على انه يجب في الجهاد زيادة على النفقة في السفر وجود الراحلة الحاجة اليها سواء كانت المسافة قصيرة او طويلة فان الاحتياج قد يتحقق مع كل منهما واعتبر الشيخ في وجوب الراحلة مسافة التقصير وهو بعيد إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاءُ واجدون الاهبة والمداد انهم يستاذنونك في التخلف في المقام مع غنائهم وتمكنهم من الجهاد رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ جمع خالفة وهم النساء والصبيان ومن لا حراك بهم وقد يقال الخالفة الذي لا خير فيه والجملة استيناف لبيان ما هو السبب لاستيذانهم من غير عذر

وهو رضاهم بالدنية والانتظام في حملة الخوالف اليسار اللدعة وطبع الله على قلوبهم حتى غفلوا
عن مخافة العاقبة فهم لا يعلمون ومغبة ذلك الثانية يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم
اي يقربون اليكم من الكفار امر تعالى بقتال الاقرب منهم فالاقرب فلا يجوز التخطي عن الى الابعد بمقتضى
الاية لان ذلك قد يؤدي الى الضرر قيل كان قبل الامر بقتال المشركين كافة ثم نسخ وفيه ضعف
لقيام الحكم في الاية والغرض منها الترتيب في القتال فيكون هذه الاية اخص من الاية المشتملة
على الامر بالقتال فلا تنافي ولا قتال الا بعد مع وجود الاقرب يؤدي الى الضرر وربما منعهم
ذلك عن المضي في جهتهم ولا ولى الاشتغال عنه بالبعيد يوجب تمكنه من انتهاز الفرصة بالمسلمين
لاشتغالهم عنه والحكم مخصوص بما اذا لم يكن الابعد اشد خطرا او اعظم ضررا من الاقرب والا كان
الابتداء بقتاله اولى ومن ثم قاتل النبي صلى الله عليه وسلم الحارث بن ضرار لما بلغه انه يجمع له وكان يسكن وبلاده
عدة اقربين منه وفتح مكة قبل حرب هوازن وكذا لو كان الاقرب مهادنا قال الطبري في البيان وفي
هذه الاية دلالة على انه يجب على كل اهل ثغر الدفاع عن انفسهم اذا خافوا على بيضة الاسلام وان لم يكن
هناك امام عادل ولعل وجه الدلالة اطلاق الامر بالقتال من غير تقييد وليجدوا فيكم غلظة
شدة وصبرا على القتال وقرئ بفتح الغين وضمها وهما لغتان فيها واعلموا ان الله مع المتقين
فيحرسهم وينصرهم ومن كان الله ناصره في الحرب لم يغلب احدا واما اذا نصره بالحجة في غير الحرب فانه يجوز
ان يغلب في الحرب بضرب من المحنة وشدة التكليف الثالثة يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال يأمرهم بما فيه حثهم
عليه واصله الحرض وهو الذي ينهكه المرض حتى يشفي على الموت وقرئ حرص من الحرص ان يكن منكم عشرون
صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا من الذين كفروا الكلام شرط لكنه في معنى
الامر بمصابرة الواحد للعشرة والوعد بانهم ان صبروا غلبوا بعون الله وتأييده وعلى هذا فلا
يعترض بانه يلزم منه ان لا يغلب قط مائتان من الكفار عشرين من المؤمنين والواقع خلافه لان وعد الله على
تسليم وقوعها بفقدان الشرط وهو الصبر بانهم قوم لا يفقهون بسبب ان الكفار جهلة بالله
واليوم الاخر لا يثبتون ثبات المؤمنين رجاء الثواب وعوالي الدرجات ان قتلوا او قتلوا ولا يستحقون
من الله الا الهوان والخذلان والحكم بوجوب ثبات العشرين للمائتين والمائة للالف كان في مبدا
الاسلام فشق على المسلمين ذلك وبعد مدة نسخ عنهم بقوله الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم
ضعفا يثقل عليهم المصابرة والمراد ضعف البدن وقيل ضعف البصيرة وقرئ بالفتح والضم معا
وهما لغتان فيه فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم الف يغلبوا الفين باذن الله وهو خبر في

الصورة امر في المعنى كما تقدم وقيل ان سبب التخفيف انهم في الاول كانوا فيهم قلة فامروا بذلك ثم لما
كثروا خفف عنهم ومقتضى الاية وجوب ثبات الجمع لمثليه كالعشرة للعشرين والمائة للمائتين
ونحوهما فلو زاد الكفار على الضعف لم يجب الثبات وهل يلزم من ذلك وجوب ثبات الواحد
للاثنين قيل نعم والية ذهب جماعة الا ان ابا محمد ويونس من الاخباريين رواية الحسن بن صالح عن ابي عبد الله
قال كان يقول من فر من ثلاثة في القتال من الزحف فقد فر ومن فر من اثنين فلم يفر وذهب اخرون
الى جواز الانصراف على ذلك التقدير نظرا الى ان المراد ان جماعة المسلمين اذا كانوا على النصف من
المشركين بلا زيادة وجب الثبات فان الهيئة الاجتماعية لها دخل في المقاومة ولا يلزم من ذلك
وجوب ثبات الواحد للاثنين فيتنفي بالاصل السالم عن المعارض ويجاب عن الرواية بانها محمولة
على ما اذا كان الواحد في سرية يجيش والله مع الصابرين بالنصر والمعونة فكيف لا يكونون غالبين
الرابعة يا أيها الذين آمنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا جيشا كثيرا بحيث يرى كثرتهم كانهم
يزحفون وهو مصدر زحف الصبي اذا دب على مقعده قليلا قليلا سمي به وجمع على زحوف
وانتصابه على الحال من المفعول ويحتمل من الفاعل والمفعول معا اي اذا لقيتموهم متزاحفين
يدبون اليكم وتدبون اليهم فلا تولوهم الادبار بالانهزام قيل انها منسوخة والاظهر انها
محكمة مخصوصة بما تقدم من كون الكفار على الضعف او اقل فيكون تحريم الفرار في هاتين
الصورتين فلو زادوا على الضعف جاز على ما تقدم من التخفيف ومن يولهم يومئذ دبره
الا متحرفا لقتال مائلا الى حرف او طرف ومنه التحرف في طلب الرزق وهو الميل الى جهة يظن فيها
انها امكن للقتال والمراد هنا الكر بعد الفر وتغرير العدو بانه يخيل اليه انه منهزم عنه
ثم يعطف عليه فانه من مكايد الحرب وقيل الصلاح لانه حربي او طالبا لمكان عطشان او ما كول
لجوعه او يكون الشمس او الريح في مقابلته ويتأذى بهما او يرتفع عن هابط او نحو ذلك
او متحيزا الى فيه اخرى من المسلمين يستنجد بهما في القتال وهل يعتبر كونها قريبة
او صالحة للاستنجاد الظاهر لا عملا بالعموم نعم لو كانت بعيدة على وجه يخرج عن كونه مقاتلا
عادة فالظاهر عدم الجواز وانتصاب متحرفا او متحيزا على الحالية ولا عمل للحرف الاستثناء فيه وقيل
على الاستثناء من المولين اي الا رجلا منهم متحرفا او متحيزا فقد باء بغضب من الله ومأواه
جهنم وبئس المصير وعيد عظيم على الفرار من الزحف ومن ثم عده من الكبائر التي لا تمحى ولا الاتوبة
بان يظهر الندم على ما فعل والعزم على ان لا يعود الى مثله وظاهرها تحريم الفرار من الزحف على العموم

ورواه اصحابنا عن الصادقين ع وقيل انما كان ذلك يوم بدر وهو ضعيف وقيل ان الاية غير مخصوصة
بالضعف فانها دالة على عمومها ولكنها مخصوصة باهل بيته والحاضرين معه في الحرب دون غيرهم
من المؤمنين وهو بعيد لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب المثالث في احكام متعدد
وفيها ايات الاولى فَاِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا حال المضاربة والمقاتلة فَضَرْبَ الرِّقَابِ
منصوب على المصدرية واصله فاضربوا الرقاب ضربا حذف الفعل وقدم المصدر فاينب مناب ضافا
الى المفعول وفيه اختصار مع اعطاء معنى التوكيد لان تذكر المصدر ويدل على الفعل بالنسبة
التي فيه ومقتضى الاية وجوب القتل اذا اخذوا حال المحاربة والمقاتلة وعليه اصحابنا اجمع في
اخبارهم دلالة على ذلك وسيجي والمراد بضرب الرقاب القتل على اى وجه حصل لان الواجب
ان تضرب الرقبة فقط دون غيرها من الاعضاء ومن ثم كان الامام مخيرا في قتله بين ان يضرب
رقبته وبين ان يقطع الايدي والارجل ويتركه حتى ينزف بالدم ويموت وسيجي ما يدل عليه ولعل
في التعبير عن القتل بذلك لما في هذه العبارة من الغلظة والشدة ما ليس في لفظ القتل اذ هي تصوير
القتل باشنع صورة والحكم مخصوص بعدم الاسلام فلو اسلموا والحالة هذه لم يجز قتلهم ولعل
في الاية اشارة اليه حَتَّى اِذَا اَثْخَنْتُمُوهُمْ اكثرتم قتلهم واغلظتموهم من الشيء الثخين وهو الغليظ والمراد
عجزهم عن المقاتلة والاستظهار عليهم وحصول الظفر بهم من المسلمين فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فاسروهم
واحفظوهم والوثاق بالكسر والفتح اسم لما يوثق به فَاِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَاِمَّا فِدَاءً اى فاما تمنون عليهم
منا بعد الاسر وتطلقونهم من غير فداء واما تفادون فداء على ما يدفعه الاسير ويخلص به
رقبته من العبودية وتطلقونهم فانتصابهما بفعلين مضمرين ومقتضى الاية التخيير بين الامرين
بعد تقضي الحرب وانما بينا اصحابنا الاسترقاق ايضا فخير وابين الثلاثة لقيام الدليل عليه من
خارج ولا يجوز القتل في هذه الصورة لعدم ما يدل عليه وجوزه الشافعية وحكموا بان الامام
يتخير بين اربعة امور القتل والاسترقاق والمن والفداء وهو غير واضح الوجه مع كون التفصيل
في الاية قاطع الشركة وقال الحنفية ليس للامام المن والفداء وانما تخيير بين القتل والاسترقاق واستدل
عليه بان قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ورد بعد قوله فاما منا بعد واما فداء
لان اية المن نزلت بمكة واية القتل نزلت بالمدينة في اخر سورة نزلت وهي براءة فيكون ناسخا وجوابه
ان النسخ خلاف الاصل اقصى ما فيه ورود العام والخاص واذا تعارضا خصص العام بالخاص
وعمل بالعام في غير صورة الخاص وعمل بالخاص في صورته ويؤكده تقولهم ما رووه ان النبي ص من

على ابي عزة الجمحي وعلى اثنا الحنفي وفادى رجلا برجلين من المشركين يوم بدر ويؤكده اقتلناه
من الاحكام مما رواه الشيخ عن طلحة بن زيد قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كان ابي يقول ان الحرب
حكمان اذا كانت قائمة لم تضع اوزارها ولم تخن اهلها فكل اسير اخذ في تلك الحال فان الامام فيه
بالخيار ان شاء ضرب عنقه وان شاء قطع يد ورجله من خلاف وتركه يتشحط في دمه حتى يموت
الى ان قال والحكم الاخر اذا وضعت الحرب اوزارها واثخن اهلها فكل اسير اخذ على تلك الحال
وكان في ايديهم فالامام بالخيار ان شاء من عليهم وان شاء فاداهم انفسهم وان شاء استعبدهم
فصاروا عبيدا والتخيير بين الامور الثابت وان اسلموا والشيخ قول بسقوط الاسترقاق في
هذه الصورة وهل يعتبر في استرقاقهم حيث يجوز كون الاسير ممن يصح اقراره على دينه
بان يكون لكتاب او شبهة كتاب حتى لو كان من عبدة الاوثان لم يجز استرقاقه او لا يعتبر ذلك
بل يسترق وان كان من عبدة الاوثان المشهور الثاني نظرا الى عموم ما دل على جواز استرقاق
الكافر من غير تقييد وقال الشيخ بالاول نظرا الى انه لا يجوز اقراره بالجزية فلا يجوز اقراره
بالاسترقاق وفي الملازمة منع ظاهر حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ اَوْزَارَهَا الاثقال واثقالها التي لا يقوم
الحرب الا بها كالسلاح والكراع اى ينقضي الحرب فلم يبق الا مسلم ومسالم وقيل المراد اثامها
اى حتى تضع اهل الحرب شركهم ومعاصيهم بان يسلموا او الظاهر كونها غاية للمن والفداء
وقيل للجميع بمعنى ان هذه الاحكام جارية فيهم حتى لا يكون من المشركين حرب بوان شئون
وانطماس دينهم الثانية يا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ من دار الكفر فَامْتَحِنُوهُنَّ
فاختبروهن ليغلب على ظنكم موافقة قلوبهن لسنتهن في الايمان الذي ادعينه قيل وكن اصنافا
ان تستحلفوا بالله انها ما خرجت من بغض زوج ولا رغبة في ارض ولا التماس دنيا وانما خرجت
حبا لله ولرسوله ودين الاسلام اَللّٰهُ اَعْلَمُ بِاِيمَانِهِنَّ منكم فانه المطلع على الضمائر وانتم لا تعلمون الا
الظاهر وان استحلفتموهن ورزتم احوالهن فَاِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ العلم الذي تبلغ طاقتكم وليس
تحصيله وهو الظن الغالب الحاصل من ظهور الامارات على صدقهن في دعوى الاسلام فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ
اِلَى الْكُفَّارِ فلا ترددوهن الى ازواجهن المشركين والحق الاصحاب النساء في عدم جواز الرد من
يكون مستضعفا لا يؤمن عليه الفتنة بخلاف من يكون له عشيرة تحميه من الافتتان فانه يجوز
رده اذا وقع الصلح على رد الرجال لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ والتكرير للمبالغة والمطابقة
اما الاول فلبيان انفساخ حكم الزوجية والثاني لمنع الاسترداد بوجه من الوجوه ومقتضاها

والى ذلك يذهب ابو حنيفة فانه قال ان احد الزوجين اذا خرج من دار الحرب مسلما او بذمة وبقي الآخر حربيا وقعت الفرقة ولا يرى العدة على المهاجرة وينفسخ نكاحها الا ان تكون حاملا وسيجيء

انفساخ النكاح بمجرد اسلامها من غير توقف على طلاق ولكن لاصحابنا في ذلك تفصيل وهو ان الاسلام ان كان قبل الدخول انفسخ في الحال وان كان بعده توقف استقرارا على انقضاء العدة فلو اسلم في اثنائها فهو احق بها وآتوهم ما انفقوا واعطوا ازواجهن ما دفعوا اليهم من المهور خاصة قبل ما وقع صلح الحديبية جرى على ان من جاءنا منكم رددناه ومن جاءكم منا رددوه الينا وكتبوا كتابا وختموه فجاءت سبيعة بنت الحارث الاسلمية مسلمة والنبي ﷺ بالحديبية فاقبل زوجها فقال يا محمد اردد علي زوجتي فانك قد شرطت انا ان نرد علينا من اتاك منا فرأت الآية بيانا لان الشرط انما كان في الرجال لا النساء ومقتضى الآية عموم رد ما انفقوا لكن العلماء خصوه بالمهر نظرا الى انه بدل عن البضع الذي حيل بينه وبينها بخلاف ما عدا المهر من النفقة والهبة فانه ليس بهذه المثابة وقد وافقنا على رد المهر الشافعي في احد قوليه وانكر رده في قوله الآخر وهو قول اكثر العامة محتجين بان بضع المرأة ليس بمال يحل في الامان ومن ثم لو عقد الرجل الامان لنفسه دخل فيه اموالهم دون زوجته فلا يجب بدله والجواب انه قياس في مقابلة النص فلا يكون مسموعا خصوصا مع فعل النبي ﷺ الدال على اعتبار النص في العموم والعلة فانه قد رد مهر من جاءت مسلمة في صلح الحديبية وادعاء النسخ بحكمه وظاهر الآية يقتضي الدفع الى الزوج لو قدم وطلبه فعلى هذا لو جاء ابوها او جدها او اخوها او عمها او احد نسائها لم يدفع المهر اليه ولا نعلم في ذلك خلافا وطلاق الآية يقتضي دفع المهر اي نوع كان وخصه اصحابنا بغير المحرم كالخمر وشبهه فلا يدفع اليه لعدم اعتباره عندنا فلا يتعلق الامر بدفعه ولا بقيمته وان كانت قيمته حال كفرها اولى كان لم يدفع اليها شيئا لم يكن له شيء احماعا والمخاطب بالدفع هم المسلمون فيجب من بيت المال لانه من المصالح العامة ولا جناح عليكم لا اثم ولا حرج عليكم ايها المسلمون ان تنكحوهن فان الاسلام حال بينهن وبين ازواجهن الكفار وهذا في غير المدخول بها وفي المدخول بها مع انقضاء العدة وفي اخبارنا ما يدل على ذلك روى الشيخ عن السكوني عن جعفر عن ابيه عن علي عليه السلام ان امراة مجوسية اسلمت قبل زوجها قال علي عليه السلام انا لا افرق بينهما ثم قال ان اسلم قبل انقضاء عدتها فهي امراته وان انقضت عدتها قبل ان يسلم فانت خاطب من الخطاب وابو حنيفة لا يرى العدة على المهاجرة مطلقا اذا بقي زوجها حربيا ويرى نكاحها الا ان تكون حاملا وفيه ان اشتراط العدة مع الحمل يقوي اشتراطها مع الدخول اذا آتيتموهن اجورهن اي مهورهن شرط

ايتاء المهر في جواز نكاحهن ايذانا بان ما اعطى ازواجهن لا يقوم مقام المهر وانه لا بد من التصدي

ولا تمسكوا بعصم الكوافر جمع كافرة والعصم جمع عصمة وهو ما يعتصم به من عقد وسبب يعني اياكم وايا هن ولا يكن بينكم وبينهن عصمة ولا علقة زوجية وفيها دلالة على انه لا يجوز العقد على الكافرة سواء كانت ذمية او حربية او عابدة وثن وعلى كل حال دائما كان العقد او منقطعا لانه عام في جميع ذلك وليس لاحد ان يخص الآية بعادة الوثنية لكونه السبب في نزولها لما تقرر في الاصول ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب واسئلوا ما انفقتم من مهور نسائكم اذا صاروا الى دار الحرب والتحقوا بالكفار كما يسئلونكم مهور نسائهم اذا هاجرن اليكم وهو قوله وليسئلوا ما انفقوا من مهور نسائهم على ما تقدم شرحه ذلكم حكم الله عني به جميع ما ذكر في الآية يحكم بينكم استينافا او حالا من الحكم على حذف الضمير العائد اليه اي يحكمه الله او جعل الحكم حاكما على المبالغة والله عليم بجميع الاشياء حكيم فيما يفعل ويامر به قيل كان في صدر الاسلام تكون المسلمة تحت الكافر والكافرة تحت المسلم فنسخت هذه الآية قال الشيخ في ن والمفسرون على ان حكم هذه الآية منسوخ وعندنا انها غير منسوخ وفيها دلالة على المنع من تزوج المسلم اليهودية والنصرانية لانهما كافرتان والآية على عمومها في المنع من التمسك بعصم الكوافر ولا نخصصها الا بدليل الثالثة قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر اي الذين لا يعترفون بتوحيد الله ولا يقرون بالبعث والنشور وهذا يدل على صحة ما ذهب اليه اصحابنا من انه لا يجوز ان يكون من جملة الكفار من هو عارف بالله وان اقر باللسان نعم يكون معتقدا لذلك لا عن علم فان الآية صريحة في ان اهل الكتاب الذين يوخذ منهم الجزية لا يؤمنون بالله واليوم الآخر ومن قال انهم يجوز ان يكونوا عارفين بالله قال ان الآية خرجت مخرج الذم لهم لانهم بمنزلة من لا يقر به في عظم الجرم كما انهم بمنزلة المشركين في عبادة الله بالكفر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله اي موسى وعيسى عليهما السلام الذي يزعمون وجوب متابعته فانه قد اخبر برسالة محمد ﷺ وتخالفون ذلك ويحتمل ان يكون المراد ما ثبت تحريمه بالكتاب والسنة كالخمر والخنزير ونحوهما ولا يدينون دين الحق اي لا يعتقدون صحة دين الاسلام الذي هو الحق الثابت الذي هو الناسخ لسائر الاديان ومبطلها وفيه

فيه انه يجوز للمسلم ان يتزوج كافرة من اهل الكتاب

في التوبة

١٢٢

دلالة على ان دين اليهودية والنصرانية غير الحق اما الان فلانهما نسختا فلا يكون عليهما بعد النسخ بطلان حق واما الان التوراة التي معهم مغيرة مبدلة ليست التي نزلت من الله لقوله تعالى يحرفون الكلم عن مواضعه من الذين اوتوا الكتاب بيان للذين لا يؤمنون وهم اليهود والنصارى وادخل العلماء فيهم المجوس لقوله صلى الله عليه وسلم سنوا بهم سنة اهل الكتاب فحكمهم حكمهم حتى يعطوا الجزية غاية وجوب القتال والجزية فعلة من جزى يجزي اذا قضى ما عليه والمراد بها ههنا العطية المقدرة عليهم لاقامتهم بدار الاسلام فتؤخذ منهم كل عام سميت جزية لانها طائفة مما على اهل الذمة ان يجزوه اي يقضوه او لانهم يجزون بها من منّ عليهم بالاعفاء عن القتل عن يد حال من الضمير المرفوع اي عن يد بايديهم بمعنى مسلمين بايديهم غير باعثين لها مع غيرهم نائبا عنهم في الدفع اذا قدروا عليه ومن ثم منع الذمي من التوكيل فيه مع القدرة او عن غنى والذاقيل لا تؤخذ من الفقير ذهب اليه جماعة من الاصحاب او عن يد قاهرة عليهم بمعنى عاجزين اذلاء او على انعام عليهم فان ابقاءهم بالجزية من غير قتل ولا استرقاق نعمة عظيمة ويجوز ان يكون حالا من الجزية بمعنى نقدا مسلمة من يد الى يد كما يقال باع يدا بيد واما قوله وهم صاغرون فمعناه انه لا بد مع اخذ الجزية من الحاق الصغار بهم والسبب فيه ان طبع العاقل ينفر عن تحمل الذل فاذا اهمل الكافر مدة وهو يشاهد عز الاسلام وذل الكفر ويسمع الدلائل فالظاهر ان مجموع ذلك يحمله على الانتقال الى الاسلام وقد فسروا الصغار بتفسيرات فقيل الصغار هو التزام الجزية على ما يحكم به الامام من غير ان تكون مقدرة والتزام احكامنا وجريانها عليهم وهو قول الشيخ في الخلاف وقال في المبسوط الصغار المذكور في الآية هو التزام احكامنا وجريانها عليهم قال وفي الناس من قال الصغار ان تؤخذ الجزية منه قائما والمسلم جالس وقال بعض من اختلفت المفسرون في الصغار والاظهر انه التزام احكامنا عليهم واجراؤها وان لا تقدر الجزية فيوطن نفسه عليها بل تكون بحسب ما يراه الامام مما يكون معه ذليلا صاغرا خائفا فلا يزال كذلك غير موطن نفسه على شيء مما تحقق الصغار الذي هو الذلة وذهب شيخنا المفيد الى ان الصغار هو ان يأخذهم الامام بما لا يطيقون حتى يسلموا ويؤيده ما رواه الكليني في الحسن عن زرارة قال سألت ابا عبد الله عن حد الجزية على اهل الكتاب وهل عليهم في ذلك شيء موظف لا ينبغي ان يجوز الى غيره فقال ذلك الى

في الآية

الامام يأخذ من كل انسان منهم ما شاء على قدر ما يطيق انما هم قوم قد وطنوا انفسهم ان يتعبدوا او يقتلوا فالجزية تؤخذ منهم على قدر ما يطيقون له ان يأخذهم بحتى يسلموا فان الله تعالى قال حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وكيف يكون صاغرا وهو لا يكترث لما يؤخذ منه حتى يجد ذلك اذا اخذ منه فيسلم الحديث ومقتضاه ان الصغار ان يأخذهم بما لا يطيقون حتى لا يسلموا وقال الشافعي هو ان يطأطئ رأسه عند التسليم فيأخذ المستوفي للجزية ويضرب في قفاه ومظاهر الآية تخصيص الجزية باهل الكتاب من بين اصناف الكفار وان من عداهم من الكفار لا تقبل منهم الجزية بل اما الاسلام او السبي والقتل وعليه اصحابنا وافقهم الشافعي وقال ابو حنيفة تقبل من جميع الكفار الا العرب وقال احمد تقبل من جميع الكفار لا عبدة الاوثان من العرب وقال مالك انها تقبل من جميعهم الا مشركي قريش لانهم ارتدوا وهي اقوال ضعيفة وظاهر الآية يدفعها مع عموم قوله فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وفي اخبارنا ما يدل على ذلك ايضا مع ان الفرق بين اهل الكتاب وغيرهم ثابت لما في اهل الكتاب من الاقرار باللسان بالتوحيد والتصديق ببعض الانبياء وان لم يكونوا عارفين في الحقيقة بخلاف غيرهم ثم ان الظاهر من الكتاب التوراة والانجيل فعلى هذا لو كان غير اليهود والنصارى والمجوس فانهم لا يقرون بالجزية وان كان لهم كتاب كصحف ابراهيم وصحف آدم وادريس وزبور داود وعلى هذا اصحابنا وهو احد قولي الشافعي وفي الاخر انهم يقرون بالجزية وهو قول جماعة من العامة محتجين بظاهر الآية فانهم اهل كتاب ولان المجوس يقرون بالجزية ولم يثبت لهم كتاب بل شبهة كتاب فاقرارهم مع ثبوت الكتاب لهم حقيقة اولى والجواب ما تقدم ان اللام في الكتاب للعهد والمراد التوراة والانجيل لانه المتبادر عند الاطلاق وبخلاف ما عداهما فانها ليست كتابا منزلا على ما قيل وانما هي وحي يوحى ولو سلم انها منزلة فحيث قد اشتملت على مواعظ لا غير وليس فيها احكام مشروعة فلم يكن لها حرمة الكتب المنزلة وعن الثاني انهم ملحقون باهل الكتاب لقوله صلى الله عليه وسلم سنوا بهم سنة اهل الكتاب لا انهم داخلون في الآية حقيقة وبما ذكرنا كفاية للمستبصر ولنفصل احكام الجزية بحث يطول فليطلب من محله الرابعة وان جنحوا للسلم مالوا اليه ومنه الجناح وقد يعدى باللام والى والسلم الصلح والاستسلام فاجنح لها وعاهده معه وتانيث الضمير بحمل السلم على نقيضها وهو الحرب في ذلك وتوكل على الله ولا تخف من ابطانهم خداعا فان الله

في الاصل

يعصمك من مكرهم وكيدهم بهم اتقوا السميع لاقوالهم العليم بنياتهم وفي الاية دلالة
على جواز الهدنة وهي المعاهدة على ترك الحرب ووضع القتال مدة معينة بعوض
وبغير عوض قيل هي مخصوصة باهل الكتاب لانتصالها بقصتهم وقيل عامة منسوخة
بقوله اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم والحق انها غير منسوخة وامرها عند نا منوط
براي الامام فما يرى فيه المصلحة يفعله مع الكفار المحاربين وما خلى عن المصلحة لا يجوز فيه
ذلك كما لو كان في المسلمين قوة وفي المشركين ضعف ويخشى قوتهم واجتماعهم ان لم يبادروهم
بالقتال فانه لا يجوز له مهادنتهم والحالة هذه لوجود الضرر على المسلمين قال في المنتهى
ولا نعلم فيه خلافا ولو كانت الحاجة تدعو الى المهادنة لضعف المسلمين عن المقاومة
جاز ان تهادنهم الى ان يقوى المسلمون ولا يتعين في ذلك وقت بل يجوز ولو الى عشرين
لما رواه الجمهور عن مروان ومسور بن مخرمة ان النبي صلى الله عليه وآله صالح سهيل بن عمرو على وضع
القتال عشر سنين ولا يجوز الزيادة عليها اما لو كان في المسلمين قوة ولكن المصلحة اقتضت
المهادنة فانه لم يجز اكثر من سنة اجماعا كذا في المنتهى واستدل عليه بقوله فاذا انسلخ
الاشهر الحرم وهي عامة الا ما خصه الدليل ويجوز المهادنة اربعة اشهر فما دون اجماعا
لقوله تعالى براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين فسيحوا في الارض اربعة اشهر
حيث اجروان يقال للمشركين سيحوا في الارض امنين هذه المدة اما بأيلنهيا فيه خلاف بين
العلماء ويمكن ترجيح العدم نظرا الى ظاهر قوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
الاية دلت على قتلهم بكل حال خرج قدر اربعة بالاية السابقة فيبقى ما عداه على عموم
القتل واجمع المجوزون بان المدة قد قصرت عن اقل الجزية فجاز العقد فيها كالاربعة وهو
قياس غير ظاهر الوجه فكان مردودا وتفصيل ذلك يطلب من محله الخامسة يا ايها الذين
امنوا اذا ضربتم في سبيل الله سافرتم وذهبتم للغزو فتبينوا فاطلبوا ابيان الامر وثباته
ولا تعجلوا فيه ليظهر لكم من يستحق القتل ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لمن حياكم بتحية
الاسلام وقرا نافع وابن عباس وحمزة السلم بغير الف اي الاستسلام والانقياد فلم
يقاتلكم مظهرا انه من اهل ملتكم لست مؤمنا على الحقيقة وانما فعلت ذلك خوفا
من القتل وقرى مؤمنا بالفتح اي مبذولا له الامان تبتغون عرض الحيوة الدنيا تطلبون
ماله الذي هو حطام الدنيا فانه عرض لا بقاء له بل هو سريع النفاد فعند الله مغانم كثيرة

تغنيكم عن قتل امثاله لاخذ ماله كذلك كنتم من قبل اي اول ما دخلتم في الاسلام
وتفوهتم بكلمتي الشهادة فحصنتم بها دماءكم واولادكم من غير ان يعلم مواطاة
قلوبكم السنتكم فمن الله عليكم بالاشتهار بالايمان والاستقامة في الدين وانكم في
اول الامر حدثت فيكم ميل ضعيف بسبب ضعيفة الى الاسلام فمن الله عليكم بتقوية
ذلك الميل وتزايد نور الايمان فكذا هؤلاء قد حدث لهم ميل ضعيف الى الاسلام بسبب
هذا الخوف فتبينوا واعملوا بالداخلين في الاسلام كما فعل الله بكم حال دخولكم فيه
ولا تبادروا الى قتلهم ان الله كان بما تعملون خبيرا روي ان سرية لرسول الله صلى الله عليه وآله
اهل فدك فهربوا وبقي مرداس بن نهيك ثقة باسلامه فلما راى الخيل الجا غنمه الى عاقول
من الجبل وصعد فلما تلاحقوا وكبروا وكبر ونزل وقال لا اله الا الله محمد رسول الله السلام
عليكم فقتله اسامة واستاق غنمه فنزلت وقرا رسول الله صلى الله عليه وآله اية فحلف ان لا
يقتل رجلا قال لا اله الا الله وفي الاية دلالة على قبول ايمان من تلفظ بالشهادة من غير
تعرض لكونه قال ذلك عن اكراه او عن قصد بل على تحريم القول بانه لعين عوض ومن على
ان كلمة الشهادة تحقن بها الرجل ودمه على اي وجه حصلت وقال اكثر الفقهاء لو قال
اليهودي او النصراني انا مؤمن او مسلم لا يحكم باسلامه لانه يعتقد ان الايمان والاسلام
هو دينه ولو قال لا اله الا الله محمد رسول الله فلا يحصل الجزم باسلامه لان منهم من
يقول انه رسول العرب وحدهم ومنهم من يقول ان محمدا الذي هو الرسول الحق منتظر
بعد نعم اذا اعترف بان الدين الذي كان عليه بطل وان الذي هو موجود بين المسلمين
حق وقد يستفاد منها لزوم الاخذ بظاهر الحال من غير تجسس وتفحص عن كونه موافقا
للواقع او لا وقد ورد بالنهي عن التجسس الكتاب والسنة بل الاجماع ايضا وظاهر الامر
بالتبين وتكراره في الاية مرتين تعظيم للامر وتنبيه على عدم الجراءة في الامور التي يترتب عليها
ضرر الغير وعدم السرعة فيها والاقدام عليها الا بعد التثبت والتروي وانكشاف حقيقة
الامر فيها امكن ويستفاد منها ايضا ان المؤمن لا يخرج عن الايمان بمثل تلك الفعلة
وهو صريح في عدم اعتبار العمل في الايمان كما هو القول الصحيح قال النجي وفيه دليل
على صحة ايمان المكره وان المجتهد قد يخطي وان خطاه مغتفر قلت الدلالة على ذلك غير
واضحة فان ظاهر الاية لا يدل على كونه مكرها نعم سوق الكلام يدل على انه لو لم يكن مؤمنا

لقتل فكان الظن بعدم القتل الايمان وكون مثله مكرها غير معلوم مع ان ظاهر قوله تعالى
التي اليكم السلم من غير اكراه لا معه فاين الدلالة عليه على ان الصحيح يراد بها موافقة الامر
وكون المكره بهذه المثابة غير معلوم الا ان يراد بالصحة لازمها وهو كونه حاقنا للدم
وماله فتامل وكون القاتل في هذه الصورة مجتهدا غير معلوم لكن هذا يبتني على اصولهم
من كون ظن الصحة مستندا الى اجتهاد فتامل **الذين توفيهم الملائكة** يحتمل الماضي
والمضارع بحذف احدى تائيه وبوجد الاول قراءة **توفاهم** والثاني **توفيهم** مضارع وفيت
والتوفي على الحقيقة هو الله تعالى لانه الفاعل لكل شئ الا ان الرئيس المفوض اليه هذا العمل
ملك الموت وسائر الملئكة اعوانه وعلى هذا فالتوفية قد تسند الى الله تعالى والى الملئكة
والى ملك الموت وما يفعله الملئكة وملك الموت يجوز ان يضاف الى الله تعالى اذا فعلوه بامره
ظالمي انفسهم حال من المفعول لعدم افادة الاضافة اللفظية تعريفا اى في حال ظلمهم انفسهم
بالعصيان بسبب ترك الهجرة الواجبة وموافقة الكفار باظهار عدم الايمان قيل نزلت في جماعة
من اهل مكة اسلموا ولم يهاجروا عن بلاد الشرك حين كان الهجرة الى بلاد الاسلام لاظهار
شرايع الاسلام واقامة احكامه فريضة واجبة **قالوا** اى الملئكة توبيخا لهم وتبكيتا **فيم كنتم**
في اى شئ كنتم من امر دينكم اذ لم تكونوا في شئ من الدين بسبب ترك الهجرة الواجبة مع القدرة
وترك اظهار الاسلام لعدم مبالاتهم بالشريعة وهو في الحقيقة نعي عليهم بانهم ليسوا
من الدين في شئ ولهذا لم يجيبوا بقولهم كنا في كذا او لم نكن في شئ **قالوا** في جواب الملئكة
معتذرين مما وبخوا به **كنا مستضعفين في الارض** اى غير قادرين على الهجرة لعدم المؤنة
على السفر او غير قادرين على اظهار الاسلام لما فيهم من الضعف **قالوا** اى الملئكة تكذيبا لهم
على الاول **الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها** اى تعيشوا كنتم قادرين على الهجرة فتركتموها من عند
انفسكم وعلى الثاني كنتم قادرين على اظهار الايمان بان تهاجروا الى قطر اخر كما فعل المهاجرون
الى المدينة والحبشة واظهروا ايمانهم **فاولئك** اى الذين توفيهم الملئكة على الوجه السابق
ماوهم جهنم مسكنهم فيها لتركهم الهجرة الواجبة ومساعدة الكفار في اخفاء معالم الدين
وساءت مصيرا مصيرهم جهنم وفيها عظيم على ترك الهجرة من موضع يكون الانسان
فيه غير متمكن من اقامة دينه ويلزم من ذلك وجوبها كما صرح به نبي وغيره وقال في ف
هذا دليل على ان الرجل اذا كان في بلد لا يتمكن فيه من اقامة امر دينه كما يجب لبعض الاسباب او علم

انه في غير بلده

انه في غير بلده اقوم بحق الله وادوم على العبادة حقت عليه المهاجرة ولعله اراد من لفظ حقت الوجوب لكن يشكل الامر في وجوب المهاجرة مع الصورة الثانية ومن ثم لم يتعرض لها في القصر في الدلالة على الاولى ولا بعد في الثانية على ما اذا تمكن من اقامة بعض ما يجب عليه من امر دينه دون بعض اخر وتكون الصورة الاولى محمولة على ما اذا لم يتمكن من اقامة الجميع وظاهر ان الصورتين تشتركان في وجوب المهاجرة لما في الاقامة من ترك الواجب وهو حرام وقد روينا في الصحيح عن محمد بن مسلمة عن النبي صلى الله عليه وسلم في رجل اجنب ولم يجد الا الثلج او ما جامدا قال هو عند الضرورة بمنزلة الميتة ولا اري ان يعود الى هذه الارض التي توبق دينه حيث علل النهي عن العود اليها بكونها موبقة لدينه وظاهر ان هذا في بعض الافعال الواجبة وعدة من قرينة من فر بدينه من ارض الى ارض وان كان شبر من الارض استوجبت له الجنة وكان رفيق ابيه ابراهيم ونبينا محمد صلى الله عليهما وقد يستفاد من الاية ان من لا يكون بهذه المثابة كالوكان له عشيرة تحميه من المشركين ويمكنه اظهار ايمانه ويكون امنا على نفسه ومع مقامه بين ظهراني المشركين فان المهاجرة غير واجبة عليه وهو كذلك عند العلماء قالوا ويؤيد ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث يوم الحديبية الى اهل مكة عثمان لان عشيرته كانت اقوى بمكة نعم يستحب لمثل هذا المهاجرة لما في الاقامة معهم من الاختلاط بهم وتكثير عددهم ثم استثنى مما تقدم بقوله **الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان** والظاهر ان الاستثناء منقطع لعدم دخولهم في الموصول وضميره والاشارة اليه **لا يستطيعون حيلة** لفقرهم وعجزهم عن التوصل وعدم وجدانهم اسباب الهجرة وهي صفة المستضعفين ويجوز ان يكون صفة الرجال وما بعده وان كان نكرة لان الموصوف لا يراد به شئ بعينه فهو كقوله ولقد امر على اللئيم يسبني **ولا يهتدون سبيلا** ولا معرفة لهم بالمسالك والطرق **فاولئك عسى الله ان يعفو عنهم** ذكر بكلمة الاطماع ولفظة العفو ايذانا بان ترك الهجرة امر خطير حتى ان المضطر حقيقا ان لا يامن ويسال الله العفو عنه ويترصد الفرصة فكيف بغيره **وكان الله عفوا غفورا** ومقتضاها عدم وجوب الهجرة على تقدير عدم الحيلة والاستطاعة ووجود العذر المانع منها كالمرض والضعف وعدم النفقة او غير ذلك وهو مؤكد للوجوب في صورة القدرة كما اقتضته الاية السابقة ولا يرد انه قد روي عنه صلى الله عليه وسلم لا هجرة بعد الفتح ومن ثم احتمل بعضهم كونه نسخها ان كان متواترا او مخصصا لها ان كان مقيدا لان المراد بالحديث نفي وجوب الهجرة من مكة بعد فتحها للتمكن من اظهار شعائر الاسلام

لها ح

بتيمم ح

وبعده ح

ولكونها صارت دار الاسلام لا ان المراد عدم الهجرة على العموم كيف والهجرة من بلاد الشرك واجبة قطعا والايات عامة وخصوص الاسباب لا يوجب تخصيصها ومنه يلزم اندفاع ما ذكره ايضا
ان غاية ما يفهم منها وجوب الهجرة في مادة خاصة بسبب خاص ولم يعلم منه ان كل هجرة
واجبة وكل نار لها ظلم الا ان يقاس باستخراج العلة واثباتها في الفرع والى الله ذلك و
لهذا ان ترك هذه الهجرة كبيرة وفيه ما تقدم من البيانات التي كادت ان لا توجد في غيرها
وكيف يكون غيرها كذلك مع انه يقال ان لا هجرة بعد الفتح انتهى ورد فهو ظاهر فان الاعتبار
بظاهر اللفظ على ما عرفت وليس التعدي الى غيرها بالقياس بل من دلالة اللفظ ولا يلزم من
ورودها لحال كون الهجرة من مكة فريضة ارتفاع حكمها بعد ذلك بالنسبة الى غيرها
ايضا فان ارتفاع الحكم في مادة معينة يكون على احد وجهين اما بانتفاء او بانتفاء متعلقه
وما نحن فيه من المثال اذ الهجرة كانت فريضة قبل الفتح لما في الاقامة بمكة من موافقة الكفار و
مساعدتهم على ترك اظهار الاسلام فمع انتفاء ذلك بالفتح ارتفع وجوبه وهكذا نقول
لو فرض ان بلدا من بلاد الحرب فتحه المسلمون وصار من بلادهم التي يقام فيها شعائرهم فانه
لا تجب الهجرة منه وان كان قبل ذلك تجب الهجرة عنه اجماعا قال العلامة في المنتهى وجوب
الهجرة باق ما دام الشرك باقيا الوجود المقتضي وهو الكفر الذي يعجز معه عن اظهار شعائر
الاسلام وما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها وروي الكليني
بسنده عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال انا بري من كل مسلم يقيم مع مشرك في دار الحرب فقد ظهر مما
ذكرناه ان الارض التي لا يتمكن فيها من شعائر الايمان بهذه المثابة في وجوب الهجرة عنها و
ذلك نظر الشهيد رحمه الله في حكم بوجوب الفرار من بلد التقية ولا يرد ان الاخبار مشحونة بجواز
التقية بل وجوبها وعلى تقدير وجوب الهجرة لا وجه لذلك ومن ثم لم يشترطوا عدم
المندوحة فيما ورد فيه النص بخصوصه للتقية كالكتف وغسل الرجلين ونحوهما لان ذلك
مع عدم التمكن من الهجرة كما دلت عليه الآية الثانية وفي صحيح محمد بن مسلم السابقة دلالة
على ذلك ايضا وقد قطع الله العذر في الهجرة من بلاد لا يتمكن فيها من شعائر الدين
في مواضع من القرآن منها قوله يا عبادي ان ارضي واسعة فاياي فاعبدون قال الطبرسي
في البيان يبين تعالى انه لا عذر في ترك طاعته فقال يا عبادي فاهربوا من ارض يمنعكم اهلها
من الايمان والاخلاص في عبادتي وقال ابو عبد الله عليه السلام معناه اذا عصي الله في ارض انت فيها

فاخرج منها الى غيرها ونقل في ق قولا بانها نزلت في المستضعفين بمكة الذين نزل بهم لم تكن
ارض الله واسعة فتهاجروا فيها وانما كان ذلك لان امر دينهم ما كان يستقيم بين ظهراني الكفرة
وقال تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله طالبا للمرضاة ثم يدركه الموت بالجزم عطفا
على محل الشرط وقرئ مرفوعا على انه خبر مبتدا محذوف اي ثم هو يدركه ومنصوبا على
اضمار ان كقوله والحق بالحجاز فاستريحا فقد وقع اجره على الله فقد وجب ثوابه عليه
وحقيقة الوجوب الوقوع والسقوط وفيها دلالة على ان العمل يوجب الثواب على الله تعالى
كما يذهب اليه المعتزلة واصحابنا واجابوا عن شاعرة بان الثواب يقع بالتفضل لكن بحكم العلم والتفضل
والمعنى فقد علم الله كيف يثيبه وذلك واجب عليه فاما فيه وكان الله غفورا رحيما يغفر ذنوب
عباده ويرحمهم قيل انها نزلت في جندب بن ضمرة وذلك لانه لما نزل الآية السابقة على قوله
ان الذين توفيهم الملئكة الآية والا المستضعفين من الرجال الآية بعث النبي صلى الله عليه وآله سلم
مكة فقال جندب بن ضمرة لبنيه احملوني فاني لست من المستضعفين وانى لا اهتدي
الطريق والله لا ابيت الليلة بمكة فحملوه على سرير متوجها الى المدينة وكان شيخا كبيرا
فلما بلغ التنعيم ادركه الموت فاخذ يصفق بيمينه على شماله ثم قال اللهم هذه لك وهذه
لرسولك ابايعك على ما بايعك عليه رسولك فمات حميدا فبلغ خبره اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله سلم
فقالوا لو توفي بالمدينة لكان اتم اجرا وقال المشركون وهم يضحكون ما ادرك هذا ما طلب
فزلت وفيها دلالة على ان كل هجرة لغرض ديني من طلب علم او حج او جهاد او فرار الى
بلد يزداد فيه طاعة او قناعة او زهدا في الدنيا او ابتغاء رزق طيب فهي هجرة الى الله ورسوله
وان ادركه الموت في طريقه فاجره واقع على الله اذ الظاهر ان المراد من الهجرة الى الله ورسوله
طلب مرضاته كما يقتضيه ظاهر الاضافة وروى العياشي باسناده عن محمد بن كعب عن عمر قال
لما مات جعفر الصادق عليه السلام وجه زرارة ابنه عبيدا الى المدينة يستخبر له عن الحسن موسى بن جعفر
فان قبل ان يرجع اليه عبيد الله قال محمد بن ابي عمير حدثني محمد بن حكيم قال ذكر لابي الحسن عليه السلام
زرارة وتوجيهه ابنه عبيدا الى المدينة فقال اني لارجوا ان يكون زرارة بن اعين ممن قال
الله تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله الآية وكذا يندرج في ذلك الخروج الى
زيارة الائمة صلوات الله عليهم بل زيارة الاخوان في الله بل الذهاب الى صلة الرحم ونحوه مما امر
الشارع به من الطاعات واستدل بعض الفقهاء بظاهر الآية على ان الغازي اذا مات في الطريق

وجب سهمه في الغنيمة كما وجب اجره وفيه ان قسمة الغنيمة تتوقف على حيازتها تملكا وان الاجر
الثالث عشر يا ايها الذين امنوا اصبروا على الدين ومشاق الطاعات وما يصيبكم من الشدايد وصابروا
وغالبوا اعداء الله في الصبر على شدايد الحرب لا تكونوا اقل صبرا وثباتا والمصابرة باب من
الصبر ذكر بعد تخصيصا لشدته وصعوبته ورابطوا واقيموا في الثغور رابطين
خيلكم فيها مترصدين مستعدين للغزو واصل الرباط ارتباط الخيل للعدو قال الله تعالى
ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وفي الشرع معناه الاقامة عند الثغر لحفظ
المسلمين وان لم يكن جبل وفيها دلالة على الحث على المرابطة في الثغور كما قاله الفقهاء وحكموا
بان فيه فضلا كثيرا وثوابا جزيلا وفي الحديث عنه ص من رابط يوما وليلة في سبيل الله
كان كعدل صيام شهر وقيامه لا يفطر ولا ينتقل عن صلوته الا لحاجة وروى مسلم
قال سمعت رسول الله ص يقول رباط ليلة في سبيل الله خير من صيام شهر وقيامه فان مات
جرى عليه عمله الذي كان يعمل واجرى عليه رزقه وامن من الفتان وعن فضالة بن عبيد
ان رسول الله ص قال كل ميت يختم على عمله الا المرابط في سبيل الله فانه ينمو له عمله الى يوم
القيمة ويؤمن من فتان القبر ونحوهما ونقل في البيان قولا بان المراد رابطوا الصلوات
اي انتظروها واحدة بعد واحدة لان المرابطة المعهودة لم تكن حتى قال وروى ذلك عن
عليه السلام وعن جابر بن ابي عبد الله وابي سلمة بن عبد الرحمن انه قال لم يكن في زمن رسول الله ص
غزو يرابط فيه ولكن انتظار الصلوة خلف الصلوة فان ثبت ذلك كانت الاية غير دالة على
استحباب المرابطة وتكون الدلالة عليها من غيرها والا فالظاهر انصراف الرباط الى المعهود
وقد روى عن النبي ص انه سئل عن افضل الاعمال فقال اسباغ الوضوء في السبرات ونقل
الاقدام الى الجماعات وانتظار الصلوة بعد الصلوة فذلكم الرباط واتقوا الله لعلكم تفلحون
فاتقوا الله بالتبري عما عداه لكي تفلحوا بنعيم الابد واتقوا القبايح لكي تفوزوا بنيل المقامات
الثالث المترتبة التي هي الصبر على مضض الطاعات ومصابرة النفس في رفض العادات ومرابطة
السر على حياض الحق لترصد الواردات المعبر عنها بالشريعة والطريقة والحقيقة واتقوا الله بلزوم
امره واجتناب نهيه لكي تظفروا وتفوزوا بنيل المنية ودرك البغية والوصول الى البحبوحة في الطلبة
وذلك حقيقة الفلاح وفي البيان ان هذه الاية تتضمن جميع ما يتناوله التكليف لان قوله
اصبروا يتناول لزوم العبادات وتجنب المحرمات وصابروا يتناول ما يتصل بالغير جاهدة

الجن والانس وما هو اعظم منها من جهاد النفس ورابطوا يدخل فيه الدفاع عن المسلمين والذب
عن الدين واتقوا الله يتناول الانتهاء عن جميع المناهي والزواجر والاتيان بجميع الاوامر ثم
يتبع جميع ذلك الفلاح والنجاح الرابع في قتال اهل البغي وفيه اية واحدة وان طائفتان من
المؤمنين اقتتلوا الجمع والتذكير من حيث المعنى لان الطائفتين في معنى القوم والناس فاصلحوا
بينهما بالنصيحة والطلب الى حكم الله وشريعة رسوله ومقتضى الامر وجوب البداءة بالاصلاح
قبل البداءة بالقتال فلا يحمل الا بعد البعث اليهم والسؤال عن سبب خروجهم وايضاح ما
عرض لهم من الشبهة وقد جرى ذلك من علي عليه السلم لما اراد قتال الخوارج حيث بعث اليهم بن
عباس وبين لهم الجواب عن الشبهة التي كانت معهم فرجع منهم قوم وبقي على البغي اخرون
فقاتلهم حتى قتلهم وقد يستفاد من ذلك انهم لو خرجوا من غير شبهة لم يكن حكمهم ذلك
وقد حكم اصحابنا بانهم لو كانوا كذلك فهم قطاع الطريق وحكمهم حكم المحاربين فان بغت
احديهما على الاخرى تعدت عليها وطلبت ما لا يجوز فقاتلوا التي تبغي وتتعدى بالظلم حتى تفيء
الى امر الله حتى ترجع الى الطاعة وتتوب عن المعصية التي صدرت عنها وفي الاية دلالة على ان
غاية وجوب القتال هو الرجوع الى الطاعة توبة او غيرها ومقتضى ذلك التحتم بعدها
وهو كذلك اجماعا وفي اخبارنا دلالة عليه ايضا وعن ابي البختري عن جعفر عن ابيه ع
قال قال علي ع القتال قتالان فقتال لاهل الشرك لا ينفر عنهم حتى يسلموا او يؤدوا الجزية وقتال
لاهل الزيغ لا ينفر عنهم حتى يفيئوا الى امر الله ويقتلوا ومقتضى الامر بالقتال انه لا اثم على
القاتل ولا ضمان مال ولا كفارة لانه امتثال لامر وقتل مباح الدم ولانهم اذا لم يضمنوا الانفس
فالاموال اولى بعدم الضمان فان فاءت رجعت وتابت واقلعت وانابت الى طاعة الله
فاصلحوا بينهما يعني بينها وبين الطائفة التي هي على الحق ولم تخرج عنه بالعدل لكل امتيازا
على واحدة منهما واقسطوا اي اعدلوا في كل الامور ان الله يحب المقسطين اي العادلين
يقال اقسط اذا عدل وقسط اذا جار قال الله تعالى واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا واو
استدل بعض العامة بها على ان الصلح اذا وقع بينهم فلا تبعة على اهل البغي في نفس ولا مال
لانه ذكر الصلح اخرا كما ذكره اولا ولم يذكر تبعة فلو كانت واجبة لذكرها وهو بعيد
لان تحمله تعالى واقسطوا دال على التبعة فان القسط هو العدل وانما يتم العدل باعادة ما
اخذوه من مال او عوض عن نفس لما ان الاية لا تدل عليه وبح فلا مانع من الدلالة عليه بغير

خارج عنها وقد انعقد الاجماع على تضمين اهل البغي ما اتلفوه على اهل العدل من نفس او مال وبدل
عليه ظاهر قوله ع ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا ونحوها وفي الاية دلالة على
وجوب قتال الفئة الباغية وهي عندنا الطائفة الخارجة عن طاعة الامام المعصوم لشبهة
عرض لهم ولاكثر من اصحابنا على انهم كفار يجب قتالهم بمقتضى الامر كما يجب قتال المشركين وما
قيل ان الاية دالة على ان الطائفة الباغية مومنة فضعيف اذ الاية لا تدل على انها بعد البغي
على الايمان ويطلق عليها هذا الاسم حقيقة بل التسمية على المجاز بناء على الظاهر او بناء على ما
كانوا عليه وهل ذلك لاشكل قوله يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه وليس المرتدون من
اتفاقا ونحو ذلك ان نقول ان طائفة من المومنين ارتدت عن الاسلام فقاتلوها وهي بعد
الارتداد كافرة قطعا او تكون التسمية بناء على ما يعتقده ونه كما في قوله تعالى وان فريقا من
المومنين لكارهون يجادلونك في الحق بعد ما تبين لهم الاية وهذه صفة المنافقين اجماعا
ولكن يفرق بينهم وبين الكفار في انهم لا تغنم اموالهم بعد تقضي الحرب ولا تسبى نساءهم و
ذراريهم بالاجماع ولو تركوا الحرب تركوا ولو اخذوا اموالهم لم يتبعوا بل يقتصر على تفريقهم واختلال
جمعهم نعم لو كان لهم فئة يرجعون اليها اتبع مدبرهم واجهز على جريحهم وفعل اسيرهم ما جاع
اصحابنا وقد روى الكليني باسناده عن حفص بن غياث قال سالت ابا عبد الله ع عن طائفتين
من المومنين احدهما باغية والاخرى عادلة فهزمت العادلة الباغية فقال ليس لاهل العدل
ان يتبعوا مدبرا ولا يقتلوا اسيرا ولا يجهزوا على جريح وهذا اذا لم يبق من الباغي احد ولم يكن له
فئة يرجعون اليها فاذا كان لهم فئة يرجعون اليها فان اسيرهم يقتل ومدبرهم يتبع وجريحهم
يجهز عليه هذا وقد استفاد بعضهم من الاية ان من كان عليه حق فمنعه بعد المطالبة حل قتاله
لانه تعالى اوجب قتال هولاء البغاة لمنع حق فكل من منع حقا وجب قتاله عملا بالعلة الثابتة علتها
بالمناسبة قال العلامة في المنتهى وهذا ليس بصحيح لان الحقوق تتفاوت تفاوتا فاحشا عظيما حتى لا ائمة
في التزام الطاعة الذي به يتم نظام نوع الانسان فلا يلزم من وجوب المحاربة على تفويت العظيم
الحقوق وجوبها على تفويت ادناها وهو جيد ولا ارى لخطاب الاية عليه السلم دون احاد الامة
وهو جيد في تفصيل احكام البغاة بحث طويل فليطلب من محله ومما يتعلق بذلك قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه قراه على الاصل نافع وابن عامر والباقون بدال مشددة
فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه محبة الله تعالى للعباد بان يثيبهم احسن الثواب على طاعتهم

ويعظمهم ويثني عليهم ويرضى عليهم ومحبة العباد لله تعالى ارادة طاعته وابتغاء مرضاته
وان لا يفعلوا ما يوجب سخطه وعقابه اذلة على المومنين عاطفين عليهم متذللين
من الذل الذي هو اللين لا من الذل بمعنى الهوان ودخول على لتضمين معنى العطف
او للتنبيه على انهم مع ذلك حافظون للمومنين وحاكمون عليهم وهم في حمايتهم
او لمقابلة اعزة على الكافرين شداد غالبين عليهم من عزه اذا غلبه يجاهدون في سبيل الله
صفة اخرى لقوم او حال من الضمير في اعزة ولا يخافون لومة لائم عطف على يجاهدون والمعنى
انهم جامعون بين المجاهدة في سبيل الله والتصلب في الدين ويحتمل ان يكون للحال الاولى يجاهدون
وحالهم في المجاهدة خلاف حال المنافقين حيث يخافون لومة اولياءهم وفي وحدة اللوم
وتنكير اللائم مبالغتان كانه قيل لا يخافون شيئا قط من لوم احد من اللوام ذلك اشارة
الى ما تقدم من الاوصاف فضل الله يوتيه من يشاء وفيه تنبيه على ان الاوصاف المذكورة عطية
من الله وفضيلة لا يمكن تحصيلها بالكسب من غير فضله ولطفه والله واسع كثير الفضل
عليم بمواقع الامور يعرف استحقاق كل احد لاي مقدار من الفضل والانعام وقد
اتفق المفسرون على ان الارتداد المذكور من الكائنات التي اخبر الله تعالى عنها قبل وقوعها
واختلفوا فيمن وصف بهذه الصفات فقيل هم ابو بكر واصحابه الذين قاتلوا اهل الردة وقيل
هم الانصار وقيل هم اهل اليمن وقيل هم الفرس والذي ذهب اليه اصحابنا انهم امير المومنين
علي ع واصحابه حين قاتلوا الناكثين والقاسطين والمارقين وهم اعظم اهل الارتداد
وروي ذلك عن عمار وحذيفة وابن عباس وجماعة من الصحابة ورواه اصحابنا عن الباقر
والصادق وقد اشتهر عن امير المومنين ع انه قال يوم البصرة والله ما قوتل اهل هذه الاية
حتى اليوم وتلا هذه الاية ويوئد ذلك انه تعالى وصف من عناهم بهذه الاية باوصاف
وجدنا امير المومنين ع مستكملا لها بالاجماع لانه تعالى وصفهم بانه يحبهم ويحبونه وقد
شهد النبي ص لامير المومنين عليه السلم بما يوافق ذلك في قوله وقد ندبه للفتح خيبر بعد
فراره من فر منها لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار
لا يرجع حتى يفتح ودفعها الى علي دون غيره واما الوصف باللين على اهل الايمان والشدة
على الكفار والجهاد في سبيل الله مع عدم الخوف من لومة لائم فهي اوصاف لم ير لاحد حظا
من اجتماعها في الظهور مثله على اهل الكفر ونكايته فيهم بحيث يقصر كل مجاهد عن مباراته

ولا يراد من العزم على الكافرين سوى قتالهم وجهادهم والانتقام منهم وظاهر انتفاء ذلك عن ابي بكر اجماعا اذ لا قتال له في الاسلام ولا جهاد بين يدي الرسول ولا يقارب احدا رتبة امير المؤمنين عليه السلام والمؤمنين معه وتواضعه معهم مشهور حتى انه امر قنطايش ولا مستطيرا في حال من الاحوال وقد نسب الى الدعابة لكثرة تواضعه وقالوا انه فينا كاحدنا في زماننا خلافته ويمشي في سوق الكوفة ويقول خلوا سبيل المؤمن المجاهد في سبيل الله ومعلوم حال ابي بكر في الطيش والغضب حتى اعترف طوعا بان له شيطانا يعتريه عند غضبه وما بوكد ذلك انذار رسول الله صلعم قريشا بقتال علي لهم من بعده حيث جاءه سهل بن عمرو في جماعة منهم فقالوا له يا محمد ان اردت منا الحقوا بابائك فاردد هم علينا فقال رسول الله صلعم لتنتهن يا معشر قريش او ليبعثن الله عليكم رجلا يضرب رقابكم على تاويل القرآن كما ضربتكم على تنزيله فقال له ابو بكر صحيح هو يا رسول الله ابو بكر قال لا قال فعمر قال لا ولكن خاصف النعل في الحجرة وكان علي عليه السلام يخصف نعل رسول الله صلعم قال الرازي في تفسيره هذه الاية من ادل الدلايل على فساد مذهب الامامية لان الذين اتفقوا على امامة ابي بكر اما ان يقال انهم كانوا انكروا وانضم الى انكارهم جليا على امامة علي ع لكان كلهم مرتدين ثم لجا الله بقوم يحاربونهم ويردونهم الى الحق ولما لم يكن الامر كذلك بل الامر بالضد فان فرقة الشيعة مقهورون ابدا تحصل الجزم بعدم النص وفيه نظر فان مقتضى الوعد ان يكون بعد الارتداد حصل اجماعة موصوفون بالصفة المذكورة ونحن نقول على واصحابه لانهم ظهروا بعد موت الرسول صلعم وقاتلوا الناكثين والقاسطين والمارقين وغيرهم فيكون الوعد متحققا ولا يلزم استمرار ذلك في جميع اوقات الاستقبال اجاب عنه النيسابوري بانه ما يدريك انه تعالى لا يجيء بقوم يحاربونهم ولعل المراد بقوله المهدي ثم هو ذلك فان محاربة من جاء بعدي لا وائل هي محاربة الاوائل وهو جيد ويؤيد ما ذكره علي بن ابراهيم في تفسيره انها نزلت في مهدي لانه واصحابه واولها خطاب لمن ظلم المحمدين وقتلهم وغصبهم حقهم فتامل كتب عليكم القتال الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وفيه ايات ١ ولتكن منكم امة اي جماعة هي بعضكم فمن للتبعيض يدعون لعل التذكير باعتبار حمل الامة على الجماعة من الذكور وان دخل فيه النساء تغليبا الى الخير اي الدين او مطلق الامور الحسنة شرعا وعقلا من المعروف وترك المنكر فيكون مجملا تفصيله قوله ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وفيه دلالة على ان وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما هو مقتضى الامر ولا خلاف فيه بين علمائنا وانما اختلفوا في وجوبهما على الكفاية او الاعيان وظاهر الاية الاول لدلالة منكم على ان المراد

بعضكم فمقتضاها الوجوب على البعض ويؤيده انه لا يصلح كل احد لذلك فان المتصدي له شروط لا يشترك فيها جميع الامة كالعلم بالاحكام فان الجاهل ربما نهى عن معروف وامر بمنكر ومراتب الانكار فان الارتداع عن المنكر قد يحصل بادنى انكار فلا حاجة الى الزيادة عليه وكثيرا ما تمتنع او تتعذر اقامتها والتمكن من القيام بها وخاطب الجميع ليدل على انهم لو تركوه راسا اثموا جميعا وانه يسقط بفعل بعضهم كما في غيره من فروض الكفايات وذهب جماعة الى ان وجوبهما على الاعيان وهو قول الشيخ الطوسي ره نظرا الى ان لفظة منكم للتبيين والتخصيص الخاطبين من سائر الاجناس وانه امر بكلفة لا يرجى عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اما بالسيف او بلسانه او بقلبه والمعنى كونوا امة تامرون كقوله كنتم خير امة فهو كقولك فلان من اولاده جند تريد ارجع اولاده كلهم لا بعضهم وقد يرجح الاول بان الغرض هو الردع عن القبيح والبعث على الطاعة ليقع المعروف ويرتفع المنكر من غير ان يكون الخصوص للمكلف في ذلك مدخل ولانه اذا وقع امر ولعدد كان الامر لغير معين والحق ان النزاع في ذلك كالنزاع في ان القائلين بالوجوب العيني قالوا هو واجب على الكل الا انه متى قام به البعض سقط عن الباقين كسائر فروض الكفاية وهذا قول من اوجبه كفاية ويؤيد الوجوب كفاية ما رواه الكليني باسناده عن مسعدة بن صدقة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول وسئل عن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اواجب هو على الامة جميعا فقال لا فقيل له ولم قال انما هو على القوي المطاع العالم بالمعروف من المنكر لا على الضعفة الذين لا يهتدون سبيلا الى اية الى القول بوجوبه في العقل وان السمع مؤكد له كما ذهب اليه جمع من العلماء فغير واضح اذ ليس في العقل ما يدل على الوجوب مطلقا نعم يحكم اذا كان على سبيل دفع الضرر وعلى كل حال فانما يجب الامر الواجب والنهي عن الحرام اما المندوب فيستحب الامر به وكذا المكروه ويستحب النهي عنه وعلى هذا فيمكن تخصيص المعروف بالواجب والمنكر بالحرام ويحتمل ايضا ان يراد من المعروف ما يعم الواجب والمندوب ويراد من الامر المتعلق به الرجحان المطلق الشامل لهما والمنكر خلاف الطاعة وهو ما يعم الحرام والمكروه ومن النهي ما يعمهما ايضا ويكون الوجوب مستفادا من قوله ولتكن ومن حصر الفلاح في الامرين والناهين باعتبار بعض الافراد وعلى كل حال فلينظر الداعي الى الخير في حال كل مكلف فيدعوه الى ما يليق به منذ جاء من الاسباب الا ضعب في الامر والانكار كل ذلك ايمانا واحتسابا لا سمعة ورياء ولا غرض من الاغراض النفسانية

وخليفة رسوله

والجسمانية فان هذه الدعوة منصب النبي صلى الله عليه وسلم من بعده وعنه صلى من امر بالمعروف ونهى
عن المنكر فهو خليفة الله في ارضه وخليفة رسوله في كتابه وكفى بقوله وأولئك هم المفلحون اى الاحقاء
بالفلاح مدحا لهم وقد يتمسك بهذا ان الفاسق ليس له ان يامر بالمعروف وينهى عن المنكر
لانه شرع فيه لا بعد اصلاح احوال نفسه لان العاقل يقدم مهم نفسه على مهم الغير لان الامر
بالمعروف لا يكون الا من العدل غير الفاسق وقد تحقق مما ذكرناه انه لا يشترط في الامر والناهي
صفة زايدة على كونه عالما بالمعروف والمنكر من كونه عدلا فيجوز للعاصي ان ينهى عما يرتكبه لانه
يجب عليه الترك والانكار فلا يسقط بترك احدهما وجوب الاخر ولعل في اطلاقكم من غير تقييد
اشعارا به الثانية كنتم خير امة دل على خيريتهم في الماضي ولا يلزم منه انقطاع خيريتهم في المستقبل
ونظيره قوله تعالى وكان الله غفورا رحيما ومغفرته المستانفة كالماضي وقيل ان كان تامة والمعنى
وجدتم خير امة وخلقتم كذلك وقيل كنتم في علم الله او في اللوح المحفوظ او فيما بين الامم المتقدمة
وقيل انها بمعنى صار اخرجت للناس اظهرت وخلقت تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر كلام
مستانف يتبين به كونهم خير امة كما تقول زيد كريم يطعم الناس ويكسوهم ويقوم بما يصلحهم
وتؤمنون بالله عطفا على سابقه والمراد الايمان بتوحيده وعدله ودينه وجميع ما يجب ان يؤمن
به والوجه في كون هذه الامة خير الامم مع ان الصفات الثلث كانت حاصلة لسائر الامم ان الامر بالمعروف
قد يكون بالقلب وباللسان وباليد واقواها ما يكون بالقتال لانه القاء النفس في خطر القتل وأعرف
المعروف قبل الدين الحق والايمان بالتوحيد والنبوة وانكر المنكرات الكفر بالله فكان الجهاد في الدين
تحملا لاعظم المضار لغرض ايصال الغير الى اعظم المنافع وتخليصه من اعظم المضار فكان من اعظم
العبادات ولما كان امر الجهاد في شرعنا اقوى منه في سائر الشرايع لاجرم صار ذلك موجبا
لفضل هذه الامة على سائر الامم واما الايمان فلانه اشارة في هذه الامة اكمل من غيرها لانهم امنوا
بكل ما يجب الايمان به من رسول وكتاب وبعث وحشر الى غير ذلك ولا يقولون نؤمن ببعض ونكفر
ببعض فان الايمان بالبعض دون البعض يشابه عدم الايمان بالله ولقد اخبر عن الكفار بقولهم ويقولون
نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون ان يتخذوا بين ذلك سبيلا اولئك هم الكافرون حقا واما
اخر مع ان حقه ان يقدم لانه قصد به ذكر الدلالة على انهم امروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ايمانا بالله
وتصديقا به واظهارا لدينه واقتصر في وصف الامة على الايمان بالله لانه يستلزم الايمان بالبعث وسائر
ما عددناه ولانه لم يكن في الحقيقة ايمانا وفي الاية دلالة على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لان خيريتهم

اذا كانت

اذا كانت من هذا الوجه كان ما نافاه منافيا للخير فيكون محرما واستدل بها على ان اجماع الامة حجة
لانها تقتضي كونهم امرين بكل معروف ناهين عن كل منكر اذ اللام فيها للاستغراق فلو
اجمعوا على باطل كانوا امرهم على خلاف ذلك وهذا لا ينافي ما ذهب اليه معاشر الامامية
من ان حجية الاجماع بدخول قول المعصوم فيه لان المعصوم داخل في الامة بل هو رئيسهم في
الاقوال والافعال فاجماعهم مطلقا يدخل قوله وان لم يعلم بخصوصه على ما يثبت في الاصول
الثالثة ان الله يامر بالعدل الانصاف بين الخلق والتعامل بالاعتدال الذي ليس فيه ميل الى
احد الجانبين والتوسط في جميع الاعتقادات والافعال والاقوال وعدم التفريط والافراط
فيها فلا يكون اعتقاده في حق الله ناقصا ولا فوق ما لا يجوز ان يعتقد الشركة والاتصاف الصفات
الناقصة وانصاف النبي بالالوهية وكذا الامام بالنبوة وفي العبادات لا يجعل ناقصة عن الوضيفة
المقررة من الشارع ولا يخرج فوقها وبالجملة لا يخرج عن حدود الشرع الشريف والاحسان الى
الغير وهو التفضل ولفظ الاحسان جامع لكل خير ولكن الاغلب استعماله في التبرع بإيتاء المال او نزل
السعي الجميل ويحتمل دخول العبادات فيه وعلى اداء احسان الطاعات اما بحسب الكيفية كالتطوع بالنوافل
او الكمية كما قال صلى الله عليه وسلم الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك وايتاء ذي القربى
واعطاء الاقارب بما يحصل به التعبير عنه بصلة الرحم وهو تخصيص بعد تعميم للاهتمام بامر
الاحسان ايضا كذلك وعلى هذا فهو عام في جميع الخلق ويحتمل ان يكون امرا بصلة قرابة الرسول
المشار اليهم في قوله الا المودة في القربى وهو المروي عن ابي جعفر قال نحن هم وينهى عن الفحشاء
الافراط في متابعة القوة الشهوانية كالزنا فانه قبيح بل هو اقبح احوال الانسان واشنعها والمنكر
ما ينكر على صاحبه من جميع المعاصي فهو تعميم بعد تخصيص والبغي الاستعلاء والاستيلاء على
الناس والتجبر والتكبر المحرم بمنزلة الكفر والجمع بين الاوصاف الثلثة في النهي مع ان الكل منكر
فاحش لتبين بذلك تفصيل ما نهي عنه لان الفحشاء قد يكون ما يفعله الانسان في نفسه مما لا
يظهر امره ويعظم قبحه والمنكر ما يظهر للناس مما يجب عليهم انكاره والبغي ما يتعاطاه ابناء الظلم
غيره وقيل العدل استواء السريرة والعلانية والاحسان كون السريرة احسن من العلانية
والمنكر ان يكون العلانية احسن من السريرة يعظكم بما تضمنت هذه الاية من مكارم الاخلاق
لعلكم تذكرون لكي تعظوا وتتذكروا فترجعوا الى الحق وتعملوا به وعن ابن مسعود هي اجمع اية
في كتاب الله للخير والشر وصارت سببا لحسن اسلام عثمن بن مظعون قال في قومي اسقطت

من الخلق لعنة اللاعنين على امير المومنين عليهم اقيم هذه الاية مقامها ولعمري انها كانت فاحشة ومنكرا وبغيا ضاعف الله لمن ستنها غضبا ونكالا وخزيا لاجابة الدعوة بليتة وعادة من عاداه قال المحشي يديلعنه اللاعنين الخ من لعن عليا من بني امية وبني مروان والذي استقر العتة عمر بن عبد العزيز والذي سن ذلك معوية انتهى واشار بدعوة النبي صلى الله عليه وآله الى ما وقع في يوم الغدير وعاداه لمن عاداك وهو متواتر عندنا مشهور عندهم ولا يذهب عليك ارهاط الكلام من الكشاف صرح في لعن معوية ولقد وقع في مواضع من الكشاف التصريح بانه ما كان على الحق وانه جاهد مع علي عالما بكونه باغيا ظالما وعدوانا قال في سورة يونس عند قوله واصبر حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين روي ان اباقتادة تخلف عن تلقي معوية حين قدم المدينة وقد تلقته الانصار ثم دخل عليه فقال له ما لك لم تتلقنا قال لم تكن عندنا دواب قال فاين النواضح قال قطعناها في طلبك وطلب اصحابك يوم بدر وقد قال رسول الله صلعم يا معشر الانصار ستلقون بعدي اثرة فقال معوية فما اذا قال فاصبروا حتى تلقوني قال فاصبر قال لا اذن اصبر فقال عبد الرحمن بن حسان الا ابلغ معوية بن حرب امير الظالمين ثنا كلامي بانا صابرون فانظر وكم الى يوم التغابن والخصام ولعمري لمن جعل معوية اسوة في دينه ومقتدا في عباداته او رضي باقواله وافعاله بعد ما بلغت اليه اثار الظالمين الذين لم يتبعوا شريعة الرسول ثم ولا اتوا بدين ولا عمل كيف يرتضي بافعال من لم يخالط الاسلام قلبه وانما كان دخوله في الاسلام كرها وخوفا منه طوعا ورغبة وقد ثبت بالنقل الصحيح عن ائمتنا الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا حيث سئلوا عن كون يزيد اسوة حالا او معوية فقالوا ان يزيد سيئة من سيئات معوية وكفى بهذا بيانا لحاله في الرداءة **الرابعة** يا ايها الذين امنوا قوا انفسكم بترك المعاصي وفعل الطاعات **وأهليكم** بان تدعوهم اليها وتحوهم على فعلها **نارا وقودها الناس والحجارة** اي تقدمها كما يتقد غيرها بالحطب وقيل المراد بالحجارة حجارة الكبريت ومنع لاهل ذلك انما يكون للاصنام والنهي عن المنكر وروى الكليني عن ابي بصير في قوله عز وجل قوا انفسكم واهليكم نارا قال كيف اقيهم قال تامرهم عما امر الله وتنهاهم عما نهى الله فان اطاعوك كنت قد وقيتهم وان عصوك كنت قد قضيت ما عليك وفيها دلالة على ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ينبغي ان يكون للاقرب فالاقرب ولذا ابتدا بالنفس ثم بالاهل **عليها ملئكة** يلي امرها زبانية موكلون بها **غلاظ شداد** غلاظ الاقوال شداد الافعال او غلاظ في الاخلاق اقوياء على الافعال الشديدة لا ناعد لهم

راقة في تنفيذ امر الله والغضب له والانتقام من اعدائه وان كانوا ارقاء قال الاجسام لا ان الطباع من حال الملك انه روحاني فحريته عن الروحانية تخرجه عن صورة الملائكة **لا يعصون الله ما امرهم** فيقبلون اوامره ويلتزمونها ولا يابونها ولا ينكرونها **ويفعلون ما يؤمرون** اي يوقدون بانوقود به لا متناقلين عنه ولا متوانين فيه قال الشيخ في التبيان وفي ذلك دلالة على ان الملائكة الموكلين بالنار وبعقاب العصاة معصومون عن فعل القبيح لا يخالفون الله في امره ويمتثلون كل ما امرهم به وعوبه يقتضي انهم لا يعصونه في صغيرة ولا كبيرة وقال الرماني لا يجوز ان يعصي الملك في صغيرة ولا كبيرة لتمسكه بما يدعو اليه العقل دون الطبع فانه لا يقع منه قبيح ثم قال وقال الجبائي قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون يعني في دار الدنيا لان الاخرة ليست دار تكليف وانما هي دار جزاء وانما امرهم الله بتعذيب اهل النار على وجه التوكل لهم بان جعل سرورهم ولذاتهم في تعذيب اهل النار كما جعل سرور المومنين ولذاتهم في الجنة **الخامسة وسارعوا الى مغفرة من ربكم** اي الاعمال الموجبة للمغفرة كفعل الطاعة واجتناب المعاصي او الصلوات الخمس او التوبة من الزنا لانه ورد في عقب النهي عنه وفيها دلالة على استحباب المسارعة بافعال الطاعة فيستفاد منها الحث على الصلوة في اول وقتها من غير توان وتكاسل بها الا ما اخرج بالدليل مثل تاخير العشاءين الى المزدلفة واصح الاعذار على القول بالتاخير منهم وبالجملة ما قام عليه دليل خرج من ذلك والا فلا **وجنة عرضها السموات والارض** عطف على مغفرة اي وسارعوا الى ما يوجب الجنة وتستحق به من الطاعات كالغفران ظاهر ازالة العقاب والجنة معناها حصول الثواب ولا بد للمكلف من تحصيل الامرين والمراد وصفها بالسعة قال العرب اذا وصفت الشيء بالسعة وصفته بالعرض قال الاعرابي بلاد عريضة وارض اريضة او كعرض السموات والارض اذا ضم بعضها الى بعض اذ من البين ان نفس السموات لا تكون عرضا للجنة وانما عبر بذلك في مواضع اخر كعرض السماء وتشبيهها باوسع ما علم للناس من مخلوقاتهم واربطها للمبالغة في وصفها بالسعة قالوا وانما ذكر العرض بالعظم دون الطول للدلالة على ان الطول اعظم فان في العادة ان العرض ياخذ من الطول واذا كان العرض هكذا فالطول بالطول وليس كذلك لو عكس الامر امتاكونها مع ذلك في السماء فالظاهر ان المراد به كون بعضها فيها بان يكون البعض الاخر فوقها او تكون ابوابها في السماء كما يقال في الدار بستان لاتصال بابها اليها او انها بتمامها فوق السماء وقول الحكماء ان ما فوق المحدود لا خلاء ولا ملاء ولا تحرق ولا التيام في الافلاك

غير مسموع في الشريعة ولو قيل ان الجنة اذا كانت عرض السموات والارض فاين النار لقيل قد روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه سئل عن ذلك فقال اذا جاء الليل فاين النهار وهذا معارضة فيها استقاط السؤال لان القادر على ان يذهب بالليل حيث شاء قادر على ان يخلق النهار حيث شاء **أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ** هيئت لهم وظاهر الآية ان الجنة مخلوقة لانها لا تكون معدة الا وهي مخلوقة وموجودة ويدل عليه بعض الاخبار والى هذا يذهب اصحابنا وصرح الشيخ المفيد في بعض رسائله بان الجنة مخلوقة ومسكونة سكنها الملائكة ويستفاد منها ان الغرض الاصلي من بناء الجنة دخول المتقين اي المطيعين لله ورسوله تركوا المعاصي وفعلوا الطاعات وان دخلها غيرهم من الاطفال والمجانين فعلى وجه التبع وكذا الفساق لو عفي عنهم ثم انه تعالى وصف المتقين بقوله **الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ** في حالتي اليسر والعسر بمعنى انهم لا يخلون عن انفاق في كلتا الحالتين ما قدروا عليه من قليل او كثير او المراد الانفاق في جميع الاحوال لان الانسان لا يخلو في وقت من اوقاته عن مسرة او مضرة فلا تمنعهم حال فرح وسرور ولا حال محنة وبلاء من انفاق ما قدروا عليه **وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ** الممسكين على الكظائم عن امضائه مع القدرة من قولهم كظمت القربة اذا ملأتها وشددت رأسها ولعل التعبير بامساك الغيظ بالكظم لهذا المعنى للاشارة الى انه لا ينبغي ان يخرج منه شيء اصلا ولو قليلا فان المطلوب شد رأس القربة بحيث لا يترشح منه شيء اصلا والا لم يحصل الغرض **وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ** بالصفح والتجاوز وعدم المؤاخذة مع الجناية عليهم لكن ينبغي ان يكون بالنسبة الى نفسه لا مؤد الى ابطال الحدود والتعزيرات الشرعية والتهاون فيها وفيه دليل على ان العفو عن الجاني مرغب فيه مندوب اليه وان لم يكن واجبا **وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ** والمحسن هو المنعم على غيره على وجه عار عن وجه القبح ويكون المحسن ايضا عبارة عن الفاعل للافعال الحسنة من وجوه الطاعات والقربات ويجوز ان يكون اللام فيه للعهد فيكون فيه اشارة الى ان الموصوفين بالصفات المذكورة انما دخلوا في وصف التقوى ولعل تقديم الانفاق في العسر واليسر عليها لكونه اشق شيء على النفس وادل على الاخلاص ولذا كثرت الاخبار في مدح السخاء وذم البخل قال في ن اول ما عد الله سبحانه من اخلاق اهل الجنة السخاء ويؤيد ذلك من الاخبار ما رواه انس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وآله قال السخاء شجرة في الجنة واغصانها في الدنيا فمن تعلق بغصن من اغصانها قادته الى الجنة والبخل شجرة في النار واغصانها في الدنيا فمن تعلق بغصن من اغصانها قادته الى النار وقريب من ذلك ما رواه الكليني عن ابي وشا قال سمعت

كانه في نسخة الاصل من قوله ان دخلها الى هنا مكرر

ابا الحسن عليه السلام يقول السخي قريب من الله قريب من الجنة قريب من الناس قال وسمعته يقول السخاء شجرة في الجنة من تعلق باغصانها دخل الجنة وعن محمد بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال اتى رجل النبي صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله اي الناس افضل ايمانا فقال ابسطهم كفا وعن مسعدة بن صدقة عن جعفر عن ابائه ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال السخي محبب في السماء محبب في الارض خلق طينته من عذبة وخلق ماءه من ماء الكوثر والبخيل مبغض في السماء مبغض في الارض خلق من طينة سبخة وخلق ماءه من ملح اجاج وعن جميل بن دراج قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول خياركم سمحاؤكم وشراركم بخلاؤكم من خالص الايمان البر بالاخوان والسعي في حوائجهم وان البار بالاخوان ليحبه الرحمن وفي ذلك مرغمة للشيطان وتزحزح عن النيران ودخول الجنان يا جميل انجم غرر اصحابك قلت جعلت فداك من غرر اصحابي قال اهل البر والاخوان في العسر واليسر ثم قال يا جميل انما اصاحب الكثير تهون علي بذلك وقد مدح الله في ذلك صاحب القليل فقال في كتابه **وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ** ومن يوق شح نفسه فاولئك هم المفلحون وعن مسعدة بن صدقة قال قال ابو عبد الله عليه السلام لبعض جلسائه الا اخبرك بشيء يقربك من الله ويقربك من الجنة ويباعدك من النار فقال بلى فقال عليك بالسخاء فان الله خلق خلقا برحمته لرحمته فجعلهم للمعروف اهلا وللخير موضعا وللناس وجها يسعى اليهم لكي يجيوهم كما يحيي المطر الارض اولئك هم الموسرون الامنون يوم القيمة والاخبار في ذلك كثيرة ثم انه تعالى عد بعد ذلك من اخلاق اهل الجنة كظم الغيظ ومما جاء في الاخبار ما رواه ابو امامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من كظم غيظه وهو يقدر على انفاذه ملأه الله يوم القيمة رضا وفي خبر اخر ملأه الله يوم القيمة امنا وايمانا وروى الكليني عن سيف بن عميرة قال حدثني من سمع ابا عبد الله عليه السلام يقول من كظم غيضا ولو شاء ان يمضيه امضاه ملأ الله قلبه يوم القيمة رضاه وعن الوصافي عن ابي جعفر عليه السلام قال من كظم غيضا وهو يقدر على امضائه حشى الله قلبه امنا وايمانا يوم القيمة وعن علي بن الحسين عليهما السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من احب السبيل الى الله عز وجل جرعتان جرعة غيظ يردها بحلم وجرعة مصيبة يردها بصبر وعن ابي عبد الله عليه السلام انه قال ما من عبد كظم غيضا الا اراده الله عز وجل عزا في الدنيا والاخرة الحديث والاخبار في ذلك كثيرة ثم انه تعالى عد من اخلاق اهل الجنة العفو عن الناس ومما جاء في الاخبار ما رواه الكليني في الحسن عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله في خطبته الا اخبركم بخير خلائق الدنيا والاخرة العفو عمن ظلمك وتصل من قطعك والاحسان

ابا الحسن

الى من اساء اليك واعطاه من حرمك وعن جعفر بن ابراهيم قال ابو عبد الله عليه السلام ثلث من مكارم الدنيا والآخرة تعفو عن ظلمك وتصل من قطعك وتحلم اذا جهل عليك وعن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله عليكم بالعفو فان العفو لا يزيد العبد الا عزا فتعافوا يعزكم الله وعنه صلى الله عليه وآله ما عفى رجل عن مظلمة قط الا ازاده الله سبحانه بها عزا والاخبار في ذلك كثيرة وفيما ذكرناه كفاية **والذين اذا فعلوا فاحشة** فعلة متزايدة القبح **او ظلموا انفسهم** او اتوا ذنبا آخر دنيا كان مما يوجب الحد او به وقيل الفاحشة الزنا وظلم النفس سائر المعاصي وقيل الفاحشة الكبائر وظلم النفس الصغائر ويحتمل كون الفاحشة المعصية فعلا والظلم المعصية قولا وكون الفاحشة الظلم على الغير بتضييع حقوقه وظلم النفس الظلم عليها بتضييع حقوق الله تعالى **ذكروا الله** تذكروا وعيده او حقه العظيم وجلاله الموجب للخشية والحياء منه او ذكروه بالثناء والتعظيم فان من ذأب المسئلة والدعاء تقديم التعظيم **فاستغفروا لذنوبهم** فتابوا عنها بان ندموا على ما وقع منهم من القبيح وعزموا على ان لا يعودوا اليه فاما الاستغفار بمجرد اللسان فلا اثر له في ازالة الذنب وانما يجب اظهار هذا الاستغفار لازالة التهمة ولاظهار كونه منقطعا الى الله تعالى **ومن يغفر الذنوب الا الله** استفهام بمعنى النفي يراد به وصفه بانه بسعة الرحمة وعموم المغفرة وانه كمفزع للذنبين سواه وترغيب للعاصين في التوبة وطلب المغفرة واسقاط العقاب بالتوبة عندنا تفضل منه سبحانه لا انه واجب عقلي كما هو الظاهر من مذهب المعتزلة حيث استدلوا عليه بان العبد اذا جاء في الاعتذار والتنصل بما يقصي ما يقتضيه وجب العفو والتجاوز فان ذلك في محل المنع اذ العقل لا يقبح الانتقام ولا استحقاقه بل هو محض العدل كما اشار اليه المحقق الطوسي في التجريد وقد اجمع اصحابنا الامامية على عدم وجوب سقوطه عقلا ونقله الطبرسي في مواضع من البيان نعم استحقاق الثواب بالتوبة واجب عقلا لانه لو لم يكن مستحقا بالتوبة لقبح تكليفه بها لما فيها من المشقة وقد بسطنا الكلام في بعض المواضع من مؤلفاتنا هذا والجملة وقعت معترضة بين المعطوف عليه والمعطوف وهو قوله **ولم يصروا على ما فعلوا** ولم يقيموا على ذنوبهم وهو من تتمة التوبة فان مجرد الاستغفار مع الاصرار لا يكفي فيها وانما يؤثر عند ترك الاصرار وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار يعني انه لا تبقى كبيرة مع التوبة ولا استغفار ولا تبقى الصغيرة صغيرة مع الاصرار بل تصير كبيرة ومعنى الاصرار على الذنب ان يكون عازما على ايقاعه كلما اراده بحيث لا يتحاشى عنه الا ان يكون ملتبسا به في جميع الاوقات فان ذلك غير معتبر لغة ولا عرفا بل الظاهر منه

ما قلناه يقال فلان مصر على شرب الخمر ويريدون انه لا يتحاشى عنه ويشربه كلما اراده وبالجملة الاصرار امتا فعلي كالمواظبة على نوع او انواع من الصغائر بان يكون مقيما على فعلها او اما حكمي وهو العزم على فعلها ثانيا بعد وقوعه وان لم يفعل وقريب من ذلك ما قالوه في عباس الاصرار السكوت على الذنب بتركه التوبة والاستغفار منه ورواه الكليني عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل ولم يصروا على ما فعلوا قال الاصرار ان يذنب الذنب فلا يستغفر ولا يحدث نفسه بتوبة فذلك الاصرار وعلى هذا فعدم الاصرار انما يتحقق بالعزم على عدم العود والاقلاع عنه بالكلية وان تركه مرة او مرارا مع العزم عليه لا ينافي الاصرار ولا فائدة على الذنب وقد ظهر مما ذكرناه انه لو فعل الصغيرة مرة واحدة غير عازم على العود اليها لم يخرج بذلك عن العدالة ولم يحتج الى التوبة وهو المشهور بين الفقهاء فان الصغير عندهم لا تقدح في العدالة من دون اصرار ولكن في الاخبار ما يدل على التوبة منها ايضا كالخبر السابق وانه بدون التوبة يكون مصرا وهو الظاهر من مني عند قوله ولم يصروا على ما فعلوا ولم يقيموا على ذنوبهم غير مستغفرين لتوهم ما اصر من استغفر وان عاد في اليوم سبعين مرة ونحوه وفي الكشاف والظاهر ان مراده بالاستغفار التوبة تفسير الاصرار فلم يتب يكون مصرا ولكن يلزم عدم الفرق بين الكبيرة والصغيرة في انه لا تغفر الا مع التوبة وبدونها يكون فاسقا وهو المشهور كما عرفت **وهم يعلمون** قال في مجمع البيان يحتمل وجوها احدها ان معناه وهم يعلمون بالخطيئة ذاكرين لها غير ساهين ولا ناسين لانه تعالى يغفر للعبد ما نسيه من ذنوبه وان لم يتب منه بعينه عن الجبائي والسدي وثانيها ان معناه يعلمون الحجة في انها خطيئة فاذا لم يعلموا او لا طريق لهم الى العلم به كان لا اثم موضوعا عنهم كمن تزوج بابنة من الرضاع او النسب وهو لا يعلم به فانه لا اثم وهذا قول ابن عباس والحسن وثالثها ان المراد وهم يعلمون ان الله يملك مغفرة ذنوبهم عن الضحاك ولا يذهب عليك ان الظاهر من الآية الاول والجملة حال من فاعل يصروا وقيد النفي للنفي **اولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري من تحتها الانهار** خبر عن الذين اذا جعل مبتدا وجملة مستانفة مبينة لما قبلها ان عطف الذين على المتقين او على الذين ينفقون فيكون المعنى ان الجنة معدة للمتقين والتائبين بمعنى ان الغرض الاصلي من خلقها دخولهم وح فلا ينافي ذلك دخول غيرهم وهم المصرون كما ان النار معدة للكفار جزاء لهم على كفرهم ومع ذلك يدخلها غيرهم من الفساق ففي اصل الكلام وفي هذه الآيات بيان قاطع ان الذين امنوا على ثلث طبقات متقون وتائبون ومصرون وان

الجنة المتقين والتائبين منهم دون المصرين فمن خالف ذلك منهم فقد كابر عقله وعاند برهانه مع ما يدفع
بما بيناه ويعادل على دخول المصرين الجنة من الآيات الصريحة في العفو والتفضل والاحسان والمغفرة
لمن يشاء وعموم قوله من عمل صالحا يجزيه وسائر ما يدل على وجوب ايصال ثواب العمل الى صاحبه
وبعد خلود النار من فعل ذنبا واحدا الخ عن ولم يتب عنه مع صرفه الكثير عمره في الطاعة والعبادة
وما ذكره مبني على الاحباط وعلى ان كل ذنب كفر وعلى عدم جواز العفو وهي باطلة عندنا قام
من الادلة العقلية على بطلانها على انا لو سلمنا دلالتها على ان الجزاء واجب العمل الموجب لدخول
الجنة مخصوص بالمتقين والتائبين فلا تدل على عدم دخول غيرهما بالتفضل والاحسان والعفو
وكظم الغيظ التي مدح تعالى عباده المتصفين بها وحثهم عليها فيعد ان عنع نفسه وهو كريم
على الاطلاق لا يزيد في ملكه الطاعة ولا ينقصه المعصية هذه الصفات الكاملة مع ترغيبه فيها
للعبد الذي لا انتقام كالخلق والطبع له ولا دلالة على ذلك انما هي بالمفهوم الضعيف فلا
يصار اليه مع تصريح المنطوق بخلافه قال تعالى في سورة الحديد سارعوا الى مغفرة من ربكم
وجنة عرضها السموات والارض اعدت للذين امنوا بالله ورسله فعلم من ذلك ان ذكر المتقين هنا
للاهتمام او لغيره لا للحصر وتنكير جنات على تقدير كون اولئك خبر الذين للدلالة على ان لهم
ادون مما للمتقين الموصوفين بتلك الصفات المذكورة في الآية المتقدمة وكفى فارقا بين الفريقين
انه فصل آيتهم بأن لهم محسنون مستوجبون لمحبة الله تعالى وذلك لانهم حافظوا على حدود
الشرع وتخطوا الى التقصير كما رمز وفصل آيته هنا بقوله ونعم اجر العاملين نظرا الى
المتدارك التقصير كالعامل لتحصيل بعض ما فوت على نفسه وفرق بين الحسن والمتدارك المجبور
والاجير ولعل في تبديل لفظ الجزاء بالاجر اشارة الى هذه النكتة والمخصوص بالمدح محذوف تقديره
ونعم اجر العاملين ذلك يعني المغفرة والجنات الخامسة وقد نزل عليكم في الكتاب اي القرآن
وقرئ نزل على البناء للمجهول وناب قوله اذا سمعتم آيات الله وهي المخففة من الثقيلة واسمها
الشان والمعنى اذا سمعتم ايات الله يكفر بها ويستهزأ بها وهما حالان من الآيات فلا تقعدوا معهم
حتى يخوضوا في حديث غيره وهو جزاء اذا الشرطية وغيره صفة حديث والمراد نهي المؤمنين عن
مجالسة المعاندين المستهزئين من وقت اظهار العناد والكفر والاستهزاء بالآيات منهم فضمير
معهم يرجع الى الكفار والمستهزئين المدلول عليهما بقوله يكفر بها ويستهزأ بها وهذا تذكار
لما نزل عليهم بمكة من قوله في سورة الانعام واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فاعرض عنهم حتى

الفاعل هم في القراءة

يخوضوا

ل
المفسرين

حتى يخوضوا في حديث غيره الآية وذلك ان المشركين بمكة كانوا يخوضون في ذكر القرآن مجالسهم
فيستهزؤن به فنهى المسلمون عن القعود معهم ما داموا خائضين فيه فكان احبار اليهود
بالمدينة يفعلون نحو ما يفعله المشركين فنهوا ان يقعدوا معهم كما نهوا عن مجالسة المشركين بمكة
وكان الذين يقاعدون الخائضين من القراء هم المنافقون انكم اذا مثلهم في الاثم لكم
لترضوا عليهم مع قدرتكم على الانكار والاعراض او مثلهم في الكفر ان رضيتم به لان الراضي بالكفر
كفر والراضي به كافر قطعا وانما لم يكن المسلمون بمكة حين كانوا مجالسين المشركين الخائضين
بمثابتهم لانهم كانوا عاجزين عن الانكار فكان تركهم الانكار لعجزهم وهؤلاء لو سكتوا مع قدرتهم
فكان ذلك عن رضى منهم ان الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعا اي يجمع
الفريقين وهم القاعدون والمقعود معهم في النار والعقوبة فيها كما اتفقوا في الدنيا على عداوة
المؤمنين والمظاهرة عليهم وفي الآية دلالة واضحة على وجوب انكار المنكر مع القدرة وزوال
العذر وان من رضي بالكفر فهو كافر ومن رضي بمنكر فهو كفاعله وان لم يباشر الفعل كان
شريكهم في الاثم وان من ترك الانكار مع القدرة عليه فهو مخطئ اثم قال جماعة من المفسرين
ومن ذلك ما اذا تكلم الرجل في مجلس بكذب فيضحك منه جلساؤه فيسخط الله عليهم وروى
العياشي باسناده عن علي بن موسى الرضا عليه السلام في تفسير هذه الآية قال اذا سمعت الرجل يجحد الحق
ويكذب به ويقع في اهله فقم من عنده ولا تقاعد وروى الكليني في الصحيح عن شعيب العقرقوفي
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل وقد نزل عليكم في الكتاب اذا سمعتم آيات الله يكفر
بها ويستهزأ بها الآية قال انما عنى بهذا الرجل يجحد الحق ويكذب به ويقع في الناس فقم من عنده ولا تقاعد
كائنا من كان وفي الحسن عن عبد الاعلى قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من كان يؤمن بالله واليوم
الآخر فلا يقعدن في مجلس يعاب فيه امام او ينتقص فيه مؤمن وعن عبد الاعلى بن اعين عنه عليه السلام
قال من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجلس مجلسا ينتقص فيه امام او يعاب فيه مؤمن وعن عبد الله
بن صالح عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا ينبغي للمؤمن ان يجلس مجلسا يعصى الله فيه ولا يقدر على تغييره
وعن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال من قعد في مجلس يسب فيه امام من الائمة يقدر على الانتصار فلم
ينتصر ابدله الله الذل في الدنيا وعذبه في الآخرة وسلبه صالح ما منّ عليه من معرفتنا والاخبار في
ذلك كثيرة هذا وقد يظهر من الآية جواز مجالستهم في غير ذلك كما لو خاضوا في حديث غير وان كانوا
كفارا مستهزئين وهو الظاهر من الكشاف وعلى ان يكون حتى غاية للتحريم ولا يخفى انه خلاف المشهور بين

العلماء فانهم يقولون بتحريم الاختلاط مع الفساق ووجوب الاعراض عنهم وتحريم الميل اليهم وفي الاخبار
دلالة على ذلك ايضا وروى الكليني عن عمر بن يزيد في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا
رأيتم اهل الريب والبدع من بعدي فاظهروا البراءة منهم واكثروا من سبهم والقول فيهم والوقيعة
الحديث وعن علي بن الحسين عليه السلام بابني انظر خمسة فلا تصاحبهم ولا تحادثهم ولا تسافرهم في طريق
وعد منهم الكذاب والفاسق والبخيل والاحمق والقاطع لرحمه ونحوها من الاخبار الدالة على النهي
عن المجالسة مطلقا بالمرافقة وكذلك دليلا على ذلك ظاهر قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم
النار ولا يراد من الظالم سوى من كان متمارفا للذنوب والمعاصي غير متورع عنها وعلى هذا يمكن
حمل الاية على ارجحي لتعليل النهي والمعنى لا تتعدوا معهم حتى يتركوا ذلك فان الجلوس عندهم
قد يكون سببا للاستهزاء والكفر فانهم قد يقصدون باغاظة المسلمين فاذا لم يكونوا معهم
نحوضوا فيه او ان الجلوس قد يكون سببا لذكرهم فيريدون انتقام ذلك فيكفرون ويستهزؤن
بالايات المشار اليها بقوله وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا ظاهره ان الخطاب للنبي صلى الله عليه وآله ويحتمل ان يكون
والمراد غيره من قبيل اياك اعني واسمعي يا جارة ومعنى الخوض التكلم بما لا فائدة فيه والمقاصد
على سبيل العبث واللعب وترك التفهم والتبين وقريب منه قول المفسرين في الاية الشروع في آيات الله
على سبيل الطعن والاستهزاء وقد كان قريش في اندية يفعلون ذلك فاعرض عنهم اي عن ذكرهم
ولا تجالسهم حتى يخوضوا في حديث غيره قد تقدم الكلام في ذلك وإما ينسينك الشيطان
اي ان انساك الشيطان النهي عن الجلوس معهم فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين
اي فلا تقعد معهم في شيء من المجالس بعد ان تذكر النهي عن المجالسة ووضع الظاهر موضع الضمير
للتسجيل عليهم بالظلم ويجوز ان يكون المراد ان كان الشيطان ينسينك قبل النهي فبعد النهي
لانهم تنكر العقول فلا تقعد بعد ان ذكرناك فيها وبهذا علل النهي عن المجالسة مع
اضافة الانساء الى الشيطان مع ان الله تعالى اجرى عادته بان يفعل النسيان عند الاعراض عن الفكر
وتراكم الخواطر الردية والوساوس الفاسدة من الشيطان فجاز اضافة النسيان اليه لما حصل عند فعله
كذا قيل ثم قال بعد ذلك وقال الجبائي وهو في هذه الاية دلالة على بطلان قول الامامية في جواز
التقية على الانبياء وهذا القول غير صحيح ولا مستقيم لان الامامية انما تجوز التقية على الامام فيما
يكون عليه دلالة قاطعة توصل الى العلم ويكون المكلف مزاح العلة في تكليفه فاما ما لا يعرف
الا بقول الامام من الاحكام ولا يكون على ذلك دليل الا من جهته فلا يجوز عليه التقية فيه ويكون

ارتجاز بان الاية لا تدل على عدم جواز التقية فانها مطلقة يجوز تقييدها بعدم الخوف والضرر
وعدم المفسدة مع ان الامامية لا تجوز التقية على الانبياء وإما السهو والنسيان فلم يجوزوهما
عليهم فيما يؤدونه عن الله تعالى فاما ما سواه فقد جوزوا عليهم النوم والاغماء وهما من قبيل
السهو فهذا خلل منه فاسد وبعض الظن اثم انتهى والظاهر من كلامه انه لا خلاف في ذلك بين
الامامية وفيه تامل ولما نزلت الاية اضاق المسلمون بهم ذرعا فكانوا لا يستطيعون ان يجلسوا
في المسجد الحرام ولا ان يطوفوا به فنزلت الرخصة في ان يقعدوا معهم ويذكرهم ويفهمهم
لقوله وما على الذين يتقون اي الشرك والكبائر والفواحش من حسابهم من ذنوبهم التي يحاسبون
عليها من شيء ولكن ذكرى اي ولكن يذكرونهم تذكيرا او لكن الذي يامرونهم به ذكرى منصوب
مطلق او خبر ولا يجوز ان يكون عطفا على محل من شيء كقول القائل ما في الدار من احد ولكن
زيد لان قولهم من حسابهم حال من شيء قدم عليه فصار قيدا للعامل فان عطف ذكرى على شيء
عطف المفرد على المفرد كانت جهة القيد معتبرة فيه ويؤل المعنى الى ان عليك من حسابهم ذكرى
وظاهر ان ذكرى ليس من حسابهم فتامل لعلهم يتقون المعاصي فلا يخوضون ولتخصيص
الكتابة بالذكر تعلق بالمقام وهي ولقد اتينا لقمن الحكمة ولقمان بن باعورا ابن اخت ايوب عليه السلام
او ابن خالته عن مقاتل وقيل كان من اولاد آزر وعاش الف سنة وادرك داود عليه السلام واخذ منه العلم وكان
يفتي قبل مبعث فلما بعث قطع الفتوى فقيل له في ذلك فقال الا اكتفي اذا كفيت وقد اختلفوا في
كونه نبيا او ولا والاكثر على انه كان حكيما ولم يكن نبيا اعن عكرمة والسدي والشعبي وفسروا
هنا الحكمة بالنبوة وقيل انه كان عبدا اسود حبشيا غليظ المشافر مشقوق الرجلين وروي انه
قال له بعض الناس الست كنت ترعى معنا فقال نعم قال فمن اين اوتيت الذي اراك قال قدر الله واداء
الامانة وصدق الحديث والصمت عما لا يعنيني وعن نافع عن ابن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول
حقا اقول لم يكن لقمان نبيا ولكن كان عبدا كثير التفكر حسن اليقين احب الله فاحبه ومن عليه
بالحكمة كان نائما نصف النهار اذ جاءه نداء يا لقمان هل لك ان يجعلك الله خليفة في الارض تحكم
بين الناس بالحق فاجابه ان خيرني ربي قبلت العافية ولم اقبل البلاء وان عزم علي فسمع وطاعة
فاني اعلم انه ان فعل ذلك بي اعانني وعصمني فقالت الملائكة بصوت لا يراهم بالقمان لم اختار الحكم
اشد المنازل واكدها يغشاه الظلم من كل مكان ان وكل فبالحري ان ينجو وان اخطاه اخطاء
طريق الجنة ومن يكون في الدنيا ذليلا وفي الاخرة شريفا خير ممن يكون في الدنيا شريفا وفي الاخرة

دليلا ومن نجر الدنيا على الآخرة تفته الدنيا ولا تصيب الآخرة فتجب الملائكة من حسن خلقه
فنام يوما على الحكمة فانتبه يتكلم بها وعن ابن عباس لقمن لم يكن نبيا ولا ملكا ولكن كان راعيا
اسود فرزقه الله العتق ورضي قوله وصيته فقص امره في القرآن ليتمكوا بوصيته فانها صادرة
عن حكيم اعطاه الله اياها ومنحه بها فيصح التمسك بها في ثبوت الاحكام أن اشكر لله اي
للمنعم لان آيات الحكمة في معنى القول ومن يشكر فانما يشكر لنفسه لان نفعه عائد اليه لا غير لوجوب
النعم واستحقاقه وعزيدها الذين هم امر اثار الشكر انما يعود ان على الشاكر نفسه ومن كفر فان الله
غني لا يحتاج الى الشكر حميد يحق بان يحمد وان لم يحمد احد او انه محمود نطق بحمده جميع مخلوقاته
كل منها بلسان حاله واذ قال لقمان لابنه قيل اسمه انعم وقيل اشكم وقيل اثاون وهو يعظه يا بني
تصغير شفقة ولا تحقير لا تشرك بالله قبل كان كافرا فلم يزل به حتى اسلم ومن وقف على لا تشرك
جعل لله قسما ان الشرك لظلم عظيم لانه تسوية بين من لا توجد نعمة الا منه وبين من لا يتصور ان
يكون منه نعمة وهو ظلم لا يكتنه عظمه ووصينا الانسان بوالديه حملته امه وهنا على وهن
اي حملته ذو وهن وهنا على وهن وهو كقولك رجع عوده على بدئه يعني يعود عودا على بدء وهو في موضع
الحال والمعنى انها تضعف ضعفا فوق ضعف فانها تزايد في الضعف وذلك لان الحمل كلما ازداد عظم
ازداد ثقلا وازدادت الام ضعفا وفصاله في عامين وفطامه من الرضاع في عامين اي بعد
مضيهما وتجوز الزيادة شهرا واثنين عليهما اعتدادا على بادئ علي غيرها من الاولاد ولا بعد
حمل ذلك على الضرورة اما النقيصة كذلك فتجوز وقد دل عليه غيرها من الايات وسبحي بيانه
ان شاء الله تعالى والمراد انها بعد ما تلك ترضعه عامين وتربيه ويلحقها الشفقة بذلك ايضا
ان اشكر لي ولوالديك تفسير لوصينا ولعل المراد منها وصينا الانسان بنا وبوالديه كما
يفهم من تفسيره وفي الاقتصار على الوالدين مبالغة زائدة لا يمكن فوقها حيث جعل الوصية
اليهما وصية اليه تعالى ويحتمل ان يكون بدلا من والديه بدل الاشتمال وذكر الحمل والفصال في
البين اعتراض مؤكد للتوصية في حق الام خصوصا لكثرة مشقتها ومن ثم قال صلى الله عليه وسلم
ابر امك ثم امك ثم امك ثم قال بعد ذلك ثم ابك الى المصير اي مرجع المطيع والشاكر لي ولها
والعاصي وكافر النعمة والعاق لهما الي فاجازي في كل منهما بعمله وعلى ما يستحقه ثم بالغ في مرة
اخرى في التوصية بالطاعة الا في الكفر فهو بمنزلة الاستثناء وان جاهداك على ان تشرك بي
ما ليس لك به علم فلا تطعهما وان بالغا في جهدهما في ان تعبد غيري وتشرك معي في العبادة عملا

تطعهما في ذلك فانه طاعة فيما ليس لك به علم اذ العلم بثبوت الشريك محال الامتناعه في نفسه فيكون
المراد بنفي العلم بنفيه في نفسه وقد يستفاد منه وجوب متابعة العلم وعدم متابعة غيره حتى لو
فرض العلم بثبوت الشريك كان حراما وكان الواجب متابعة الوالدين فيه فكيف بغيره ولكن ذلك
محال الامتناع متعلقه كما عرفت وصاحبهما في الدنيا معروفا صحابا بمعروف فيما يرتضيه الشرع وان
كانا كافرين وجاهداك على الشرك كما سلف والمعنى لا تترك الاحسان معهما بل استعمل معهما
المعروف فيخالق جميل واحتمال ما يصل اليك منهما واكد ذلك ببر وصلة تعشيهما ونحوهما
مما هو مقتضى المعروف والاحسان الى الدنيا مع قطع النظر عن اخرويتهما واتبع سبيل من اناب اليّ
بالتوحيد والاخلاص في الطاعة ثم الي مرجعكم انت معهما فانبئكم بما كنتم تعملون فاجازيك
على ايمانك واجازيهما على كفرهما وفي قضية شيئا احدهما ان الجزاء الي فلا تعدت نفسك بتحقيق
والديك وحقوق قومك الشرك ولا تخرجهما شركهما ومعروفك في الدنيا كما الي لا امنعهما رزقي
والثاني التحذير من متابعتهما على الشرك والحث على الثبات والاستقامة في الدين بتذكير الرجع
والوعيد والايتان معترضتان في تضاعيف وصية لقمن تاكيد لما فيها من النهي عن الشرك
كانه قال قد وصينا بما وصى به وذكر الوالدين للمبالغة في ذلك فانهما مع كونهما اولي
الناس في استحقاق التعظيم والطاعة لا يجوز ان يطاعا على الاشراك فاظنك بغيرهما يا بني
انها ان تك مثقال حبة خردل اي الخصلة من الاساءة او الاحسان ان تك في الصغر والقماءة
كحبة الخردل وقرا نافع برفع المثقال على ان الهاء ضمير القصة وكان تامة وتانيثها باضافة
المثقال الى الحبة فان المضاف قد يكتسب من المضاف اليه التانيث وقد ورد في الاشعار العربية
كثيرا وان التانيث على المعنى نظرا الى ان المراد به الحسنة او السيئة فتكن في صخرة او في السموات
او في الارض عطف على سابقه والمراد انها اذا كانت في الصغر كحبة الخردل وكانت في اخفى
موضع واحرزه كجوف الصخرة العظيمة فان الحبة فيها اخفى وابعد من الاستخراج او حيث كانت
في العالم العلوي او السفلي فلا يرد ان الصخرة لا بد ان تكون في السموات او في الارض فالفائدة
في ذكرها الاتي في الكلام اضمار او المراد في صخرة او في موضع اخر من السموات والارض ويمكن
توجيهه ايضا بان خفا الشيء امتنا بان يكون لغاية صغره او لاحتجابه او لكونه بعيدا او لكونه
في ظلمة فاشار الى الاول بقوله او في الارض يات بها الله يحضرها فيحاسب بها عاملها يوم القيمة
وفيه مبالغة ليست في قوله يعلمه الله لدلالته على انه مع العلم عكانه قادر على الاتيان به وهو جواب الشرط

ان الله لطيف يصل علمه الى كل خفي خبير عالم بكنهه وقيل المراد انه لطيف باستخراجها خبير عستقرها
وروى العياشي باسناده عن مسكان عن ابي عبد الله عليه السلام قال اتقوا المحقرات من الذنوب فان
لها طالبا لا يقول احدكم اذنب فاستغفر الله اترى الله تعالى يقول ان تك مثقال حبة من خردل الآية
وعن ابن لقمان قال لابي ان ابت الحبة تكون في صخرة اخفى منها في الهوى يأت بها الله فقال ان الله يعلم
اصغر الاشياء في اخفى الاماكن لان الحبة في الصخرة اخفى منها في الهوى يأت بها الله اي في اوفاتها
التي امر الله باقامة فيها ما فيها من تعظيم المعبود والحق وامر بالمعروف وفاء عن المنكر قال الشفقة
على الخلق تتم بهما واصبر على ما اصابك يجوز ان يكون عاما في كل ما يصيبه من المحن والشدائد
وان يكون خاصا بما يصيبه فيما امر به من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من اذى من يعتشم على
الخير وينكر عليهم الشر ولكن العمل اشترط لوجوبها عدم الضرر فلعل المراد انه مع ظن عدم
الضرر ينبغي الاقدام عليهما وان حصل الاذى بعد او المراد ان نفس الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
كلفة ينبغي الصبر عليهما ان ذلك اي الصبر او جميع ما وقع الامر به من عزم الامور اي مما عزم الله
منها اي قطعه قطع ايجاب والزام فيكون مصدرا بمعنى المفعول ويجوز ان يكون بمعنى الفاعل من
قولهم فلان عزم الامر اي جد فيه قال في الكشاف وناهيك بهذه الاية موذنة بتقدم هذه الطاعات وانها
كانت مأمورا بها في سائر الامم وان الصلوة لم تزل عظيمة الشان سابقة العزم على ما سواها ويوصى بها
في الاديان كلها ولا تصعر خدك للناس لا تملهم عنهم ولا تولهم صفحة وجهك كما يفعله المتكبرون من الصعر
وهو داء يعتري البعير يلوي منه عنقه وفي الكشاف للمعنى اقبل على الناس بوجهك تواضعا
ولا تولهم شق وجهك وصفحة كما يفعله المتكبرون وفي نسخة ولا تمل وجهك عن الناس تكبرا ولا تعرض
عنهم بكلك استخفافا بهم ثم قال وقيل هو ان يكون بينك وبين الانسان شيء فاذا لقيته اعرض عنه
وقيل هو ان يسلم عليك فتلوي عنقك تكبرا ولا يبعد استفادة جميع ذلك من هذه اللفظة
ولا تمش في الارض مرحا بطرا وخيلاء اي لا تمرح مرحا فان المشي كذلك هو المرح ويجوز ان يريد لا
تمش لاجل المرح ولا شرعا على انه مفعول له اي لا يكن غرضك في المشي البطالة والاشر كما يعتاد كثير من الناس
لذلك لا لكفاية مهم ديني او دنيوي ونحوه ثم لما عاد ولا لكونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطرا ورياء
الناس ان الله لا يحب كل مختال فخور اي متكبر فخور على الناس وهو علة للنهي السابق والمختال الماشي
مرحا لغرض دنيا ودنيوي والفخور المصعر خده بين هنا ان الله لا يحب ما فيه الاجتناء عن الاتصاف
بصفتهما ولعل تاخير الفخور مع المقابلة تستلزم تقديمه لتوافق رؤس الاي واقصد في مشيك

واعدل

واعدل فيه حتى يكون مشيا بين مشيين لا الدب ولا الهرولة وبين الذين لا يحرك الهم ولا تلك ولا الشطاط
المرعين في حركاتهم وفي الحديث عنه ص سرعة المشي تذهب بهاء المؤمن واغضض من صوتك
وانقص منه واقصر من قولك فلان يغض من فلان اذا قصر ووضع منه ان انكر الاصوات وشبهها
من قولك شيء نكر اذا انكره النفوس واستوحشت منه ونفرت لصوت الحمير ولما مثل في اللام
البليغ وكذلك نعاقه ولقد استفحش العرب ذكر مجردا وكنوا عنه تعريضا عن التصريح به فقالوا الطويل
الاذنين كما كنوا عن الاشياء المستقذرة وتشبيه الصوت المرتفع بصوته ثم اخذا الكلام عن التشبيه
واخرجه مخرج الاستعارة بان جعلوا لهم اصواتا ثم جعلوها اصواتا مثلا في الذم والتقبيح وافراط في
التثبيط عن رفع الصوت والترغيب عنه وتنبيه على انه من كراهة الله تعالى بمكان وتوحيد الصوت لان
المراد الجنس في النكرة دون الاحاد اي انكر اصوات الاجناس الحيوان صوت هذا الجنس او انه مصدر في
الاصل فلم يجمع وقيل معناه اقصد في المشي والنطق وعن زياد بن علاقة انه قال اراد
صوت الحمير من الناس وهم الجهال شبههم بالحمير كما شبههم بالانعام في قوله اولئك كالانعام وعن
ابي عبد الله ع هي العطسة المرتفعة القبيحة والرجل يرفع صوته بالحديث رفعا قبيحا الا ان يكون داعيا
او يقرا القرآن وهذه الامور وان كانت من وصايا لقمان لابنه الا ان الله اعطاه الحكمة ونقل
وصيته في كتابه وهو يدل على الحث عليها فيجب العمل بها وحيث فكل ما يدل على التحريم منها يعلم فيه
وكل غيره من الاحكام الا ان يقوم الدليل من خارج على العدم فيعمل عليه يا ايها الذين امنوا لا
يسخر قوم من قوم اي لا يسخر بعض المؤمنين والمؤمنات من بعض ولا يسخر اغنياء المؤمنين من فقرائهم
والسخرية الاستهزاء والقوم والنساء في الاصل اسما الرجال الا انه المراد به هنا ما يعم القبيلين اما
على التغليب او لان الكثير جاء بذكر الرجال عن ذكرهن لانهن توابع واختار الجمع لان السخرية يغلب وقوعها
في المجامع لا الوحدة ومقتضى النهي تحريم السخرية والاستهزاء وقوله عسى ان يكونوا خيرا منهم
اي المسخور منهم قد يكونون خيرا عند الله ولعل منزلة ولكم ثوابا من الساخرين استئناف للعلة
الموجبة للتحريم ولا خير لعسى هنا لان اسم عنه ولا نساء من نساء عسى ان يكن خيرا منهن اي
لا يسخر نساء من نساء لذلك قيل نزلت في عايشة لما عابت ام سلمة بالقصر ولا تلمزوا انفسكم اي ولا
يعب بعضكم بعضا كقوله ولا تقتلوا انفسكم والتعبير بذلك لان المؤمنين كنفس واحدة او المراد لا
تفعلوا ما تلمزون به بين الناس بان تجعلوا انفسكم عرضة للمز يصدر بعض الافعال فان من فعل
ما استحق به اللمز فقد لمز نفسه واللمز الطعن باللسان ولا تنابزوا بالالقاب اي ولا يدعو بعضكم بعضا

باللقب السوء الذي لا يرضى به المدعو والنبز يختص باللقب السوء عرفا وانما قال ولا تنابزوا ولم يقل ولا تنبزوا على منوال ولا تلمزوا ولانا النبز لا يجري الانسان عن جوابه غالبا فمن نبز غيره بالحمار كان لذلك الغير ان ينبزه بالثور مثلا ولا كذلك اللمز فان اللمز قد يكون سرا ما يغفل عن عيب الانسان ولا يحضره فلجواب شيء فيقع اللمز من جانب واحد بئس الاسم الفسوق بعد الايمان اي بئس الذكر للرجل ان يذكر وا بالفسق بعد دخولهم في الايمان واشتهارهم به والمراد النهي عن نسبة الكفر والفسق الى المؤمنين والدلالة على ان التنابز فسق والجمع بين الايمان مستقبح وفيه اشعار بانه بعد الاجتماع بينهما وان الفاسق لا يطلق على المؤمن ومن لم يتب عما نهي عنه ويرجع الى طاعة الله فاولئك هم الظالمون بسبب وضعهم المعصية موضع الطاعة وتعريضهم انفسهم للعذاب يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن كونوا على جانب منه ولا تقاربوه وذكر الكثير احتياط في كل ظن ويتامل حتى يعلم انه من اي قبيل هو من الظن فان منه ما يجب اتباعه كالظن الذي لا قاطع فيه من العلميات وحسن الظن بالله وبالمؤمنين كما جاء في الحديث الفاسدي اياكم وظن السوء بعبدي وقوله ثم لا يموتن احدكم الا وهو يحسن الظن بالله ومنه ما يحرم كالظن في الالهيات والنبوات والامامات وجميع ما يخالفه قاطع وظن السوء بالله وبالمؤمنين ومنه ما يباح كالظن في امور المعاش ان بعض الظن اثم تعليل مستانف للامر باجتناب كثير الظن والاثم الظن الذي يستحق به العقاب ولا تجسسوا ولا تبحثوا عن عورات المسلمين وتطلبوها وهو تفعل من الجس بالحاء من معنى الطلب كالتلمس وقرئ بالحاء من الحس الذي هو اعم من الجس وغايته ومن ثم قيل للحواس الخمس وقد ورد النهي عن تتبع عورات المسلمين في الاخبار كثيرا فقد روينا في الحسن بل الصحيح عن محمد بن مسلم او الحلبي عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص لا تطلبوا عثرات المؤمنين فان من تتبع عثرات اخيه تتبع الله عثراته ومن تتبع الله عثراته يفضحه ولو في جوف بيته ونحوها من الاخبار ولا يغتب بعضكم بعضا ولا يذكر بعضكم بعضا بالسوء كناية او تصريحا في غيبته وفي الحديث عنه ص حين سئل عن الغيبة ذكرك اخاك بما يكره فان كان فيه فقد اغتبته وان لم يكن فيه فقد بهته وقد تظافرت الاخبار في تحريم الغيبة وعن الصادق ع قال قال رسول الله ص الغيبة اسرع في دين الرجل المسلم من الاكلة في جوفه وقال ص من اغتاب امرأ مسلما بطل صومه ونقض وضوءه وجاء يوم القيمة يفوح من فيه رائحة انتن من الجيفة يتاذى بها اهل الموقف فان مات قبل ان يتوب مات مستحلا لما حرم الله ونحوها من الاخبار وكما تحرم الغيبة يحرم الاستماع اليها قال رسول الله ص السامع للغيبة احد المغتابين ولعل في قوله بعضكم

اشارة الى

اشارة الى جواز غيبة الكافر والمراد خصوا انفسكم ايها المؤمنون بالانتهاء عن غيبة بعضكم ولا عليكم ان تغتابوا غيركم ممن لا يدين بدينكم ولا يسير بسيركم ونزع الخص من عموم النهي الفاسق فان غيبته مباحة ففي الحديث اذكروا الفاجر بما فيه كي يحذره الناس وروي ان من القى جلباب الحياء فلا غيبة له ويمكن ان يقال انكار القصد من الغيبة ارتداع عن فعلها بعد وصول الخبر اليه فلا قصور وان كان القصد فضيحته بذلك فالظاهر المنع لعموم ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا الاية فتامل ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا مثل لما يلتقمه من عرض المغتاب على الفحش وجيء مع ما للاستفهام المقرر والاسناد الى احدكم فانه للتعميم وتعليق المحبة بما هو كالمحال في غاية الكراهة وتمثيل الاغتياب باكل لحم الانسان وجعل الماكول لحم الاخ لما بينهما من الاتحاد وتعقيب ذلك بقوله فكرهتموه تقرير او تحقيق لذلك والمعنى ان صح ذلك او عرض عليكم فقد كرهتموه ولا يمكنكم انكار كراهته وميتا حال من اللحم او الاخ واتقوا الله ان الله توابا رحيم لمن اتقى ما نهي عنه وتاب عما فرط منه والله اعلم كتاب المكاسب والبحث فيه على قسمين الاول في البحث عن الاكتساب بقول مطلق وفي روايات الاولى هو الذي جعل لكم الارض ذلولا لينة سهلة يسهل عليكم السلوك فيها فامشوا في مناكبها طرقها وفجاجها وهو مثل لفرط التذليل فان منكب البعير انما يثنى عن ان يطاء الراكب قدمه ويعتمد عليه فاذا جعلها في الذلة بحيث يمشي في مناكبها لم يبق شيء لم يتذلل وقيل اراد باكبها جبالها وهو التذليل ايضا فان الجبال اصعب ما في الارض وكلوا من رزقه والتمسوا من نعم الله التي خلقها لكم وصوره صورة الامر والمراد الاباحة والاذن في ان ياكلوا مما خلقه الله لهم وجعله رزقا لهم على الوجه الذي اباحهم اياه وفي الاية دلالة على اباحة طلب الرزق بجميع ما يمكن من انواع التكسب بعد ان يكون حلالا واليه النشور اي نشوركم فيسالكم عن شكر ما انعم به عليكم ويجازي كل احد بحسب عمله وفي ذلك ترغيب وترهيب الثانية والارض مددناها بسطناها وجعلناها طولا وعرضا والقينا فيها رواسي جبالا ثابتة ترسيها اي تثبتها لئلا تميد وتتحرك بكم وتستقر عليها من ارسيت السفينة اذا حبستها بالمرساة وانبتنا فيها في الارض او في الجبال من كل شيء موزون مقدر بمقدار معلوم تقتضيه الحكمة او كل شيء يوزن في العادة كالذهب والفضة والفواكه ونحوها والمراد كل شيء مستحسن متناسب من قولهم كلام موزون وافعال موزونة وجعلنا

كتاب المكاسب

النداء

بالغ في صح

منه

القلب صح

لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ جمع معيشة وهي ما يتعيش به من الزرع والثمار والمطاعم والمشارب والملابس بل سائر ما يوجد في العالم مما يقوم به معيشتكم فعلى الاول لتعيشكم المصدر وعلى الثاني بمعنى الحاصل به وَمَن لَّسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ عطف على معايش على حذف مضاف اي واعمل لكم ومن لستم له برازقين وهو المنصوب على انه مفعول به لجعلنا او عطف على معايش ويحتمل عطفه على الضمير المجرور اي جعلنا لكم ومن لستم له برازقين معايش في الارض وحكاية العطف على الضمير المجرور بدون اعادة الجار قد تقدمت في كيف كان فالمراد به العيال والخدم والمماليك بل الدواب وسائر ما يظنون انهم يرزقونهم ظنا كاذبا فان الله يرزقهم واياكم فظنكم انكم ترزقونهم باطل فاسد وقد اجرى ذلك بناء على ظاهر حال بعض الجهلة الذين يظنون ذلك بل يظهرونه ويعنون على هؤلاء ويقولون لولم نكن لما قدرتم على المعيشة ففيه تقريع لهم ودليل على تخطئتهم في ذلك القول واشارة الى انه لا وجه للمنة ولا لتوقع المكافاة والاحسان في مقابلة ذلك الرزق فانه من الله وله المنة في الجميع وقد اشير الى ذلك في بعض الاخبار الوارد عنهم عليهم السلام حيث قال لبعض اصحابه لما ذكر انه يدخل عليه الضيفان والاخوان ويطعمهم ان المنة لهم عليك فقال كيف ذلك وانا اطعمهم من مالي ولهم المنة علي فقال عليه السلام نعم لانهم يأكلون رزق الله الذي رزقهم ويحصلون بذلك الثواب ولا اجر ولا يرد ان مثل العبيد والاماء والعيال داخلون في لكم لظهور ان المراد به جميع افراد نوع الانسان لانه لما كان المراد دخول الدواب معهم وكان اطلاق من على غير ذوي العقول لا يحسن الا مع ارادة التغليب اطلق كذلك ولا يبعد ان تكون الفائدة في ذكرهم مرة في ضمن المجموع ومرة على الخصوص لزيادة الاعتناء فورد ذلك الزعم الباطل فاتل وفي الاية دلالة على اباحة السكون في جميع اجزاء الارض والانتفاع فيها بجميع ما يمكن من اقسام الانتفاع والتصرف بكل ما يمكن من انواع التصرف وعلى اباحة جميع ما في الارض من النبات وغيرها وانها مخلوقة لانتفاع الانسان فتباح له التصرف فيها باي وجه اراد الا ان يدل الدليل على المنع من التصرف في بعض قطع الارض او في بعض النبات او يمنع من استعماله كتحريم تناول السموم المخلوقة لغرض اخر لما فيه من الضرر بالنفس وهو حرام قطعا والجملة مقتضى الاية الاباحة في جميع ما ذكر وان خلا فيها ما يقف على الدليل وقد ورد بتفاصيل المنع ادلة يعلم تفاصيلها من محلها وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ اي وما من شيء ينتفع

العباد الا ونحن قادرون على ايجاده ونكوينه اصعاب ما وجد منه فالكلام على التجوز اما على تشبيه اقتدارنا على كل شيء وايجاده بالخزائن المودعة فيها الاشياء واما على تشبيه مقدوراته بالاشياء المخزونة التي لا خروج لها الا باجتهاد وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ فنعلم انه مصلحة فان تخصيص بعض الافراد بالايجاد دون بعض مخصص حكيم عارف بالمصالح وفي الحديث القدسي ان من عبادي من لا يصلحه الا الغنى ولو افقرته لافسد ذلك وان من عبادي من لا يصلحه الا الفقر ولو اغنيته لافسد ذلك وفيه ايضا دلالة على ان الحاجة امارة الامكان وهو في الاصل كذلك فقد تطابق العقل والنقل عليه الثالثة يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ يمكن ان يراد به الاكل بخصوصه وان يراد جميع التصرفات وتخصيص الاكل لكونه الغرض الاصلي من التصرف حَلَالًا طَيِّبًا حالان من المجرور وان يكون الاول مفعولا مطلقا او مفعولا به والثاني صفته وفي الاية دلالة على اباحة اكل كل ما في الارض لكل احد حتى الكافر فان الخطاب لجميع افراد الناس والامر للاباحة بالمعنى الاعم الشامل للواجب والمندوب والمكروه والمباح اي لا يحرم عليكم الاكل من جميع ما تخرجه الارض من الارزاق التي يمكن اكلها اذا كانت مباحة طاهرة او الذي يستطيبها الشرع او الشهوة المستقيمة وعلى هذا فيدرج وجوب الاكل في بعض المواد فيها وقد قيل ان بسبب ذلك قوم حرموا على انفسهم رفيع الاطعمة والملابس وفي ان نقلا عن ابن عباس انها نزلت في ثقيف وخزاعة وبني عامر بن صعصعة وبني مدلج فانهم حرموا على انفسهم من الحرث والانعام البحيرة والسائبة والوصيلة فنهاهم الله عن ذلك وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وساوسه وخواطره او ما يتقلهم به من معصية الى معصية من خطوات القدم وهو نقلها من مكان الى مكان او لا تتبعوا الهوى في تحريم الحلال وتحليل الحرام وعن الصادق عليه السلام ان من خطوات الشيطان الحلف بالطلاق والنذر في المعاصي وكل يمين بغير الله إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ظاهر العداوة عند ذوي البصيرة وان كان يظهر الموالاة لمن يغويه ومن ثم سماه وليا في قوله اولياءهم الطاغوت وقد يستفاد من الاية تحريم متابعة كل عدو في الدين حيث علل تحريم متابعة الشيطان بكونه عدوا فيتحقق التحريم حيث ما تثبت العلة وح فيمكن القول بعدم جواز متابعة اعداء الدين فيما لم يعلم جواز الا فلا يجوز الاقتداء بهم في الصلوة ولا سماع حكمهم ولا نقل الرواية عنهم الى غير ذلك من الامور التي لم يعلم جوازها الا في حال التقية الرابعة كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ اي من حلال الارزاق ومن

مستلذاته والامر للاباحة لان الله لا يريد المباحات من الاكل والشرب في دار التكليف ولا
تطغوا فيه ولا تعتدوا فيه فتاكلوا اكثر مما يجب لكم كالاسراف والبطر والمنع عن المستحق
فيحل عليكم غضبي فلن تكم عذابي ويجب لكم من حل الدين اذا وجب اداؤه ومن قرا بضم الحاء
اراد النزول ثم انه تعالى بين حال من يحل عليه غضبه بقوله ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى فقد
تردى وهلك او وقع في الهاوية واصله ان يسقط من علو الى اسفل قالت هوى من راس سور فيه
ففتت تحتها كبدي وفي لاية دلالة على اباحة الاكل من مستلذات الاشياء التي رزقها الله
بني ادم او من حلالها وعلى تحريم التعدي فيه يعني الاكل من الوجوه المحرمة او الخبيثة او
الاكل على غير الوجه الذي حده كالاسراف والبطر والمنع عن المستحق ويكون ارادة الجميع فيكون
التحريم متعلقا بكل واحد من الامرين فان من كان في مالها لفقراء كان لهم فيه حصة فيحرم
عليه الاكل منه قبل دفع حصتهم اذ هو مثابة اكل مال الغير ويكون ترك الاكل على وجه حرمة الله
الى وجه اباحة اسوة اذ فيه وعلى وجه الطاعة ايضا كالاستعانة به على غيره من الطاعات الى هنا
وانزلنا من السماء ماء مباركا مطرا وغيثا كثير المنافع فانبتنا به جنات بساتين فيها انجا
تحتها ولها اثمار وحب الحصيد من اضافة الموصوف الى الصفة اي الحب الذي من شانه ان يحصد
وهو حب الشعير والبر ونحوه مما يكون كذلك والنخل باسقات اي عاليات في جهة التسامي يقال
باسق اي عال وحوامل من اسقت الشاة اذا حملت فيكون من افعل فهو فاعل كانه يعد فهو بانع
ولعل افرادها بالذكر لفرط ارتفاعها وكثرة منافعها لها طلع نضيد منضود بعضه فوق
بعض والمراد تراكم الطلع او كثرة ما فيه من الثمرة رزقا للعباد مفعول له اي انبتنا ذلك
لرزقهم ويجوز ان يكون مصدرا لان الانبات رزق ايضا اي رزقناهم رزقا والرزق هو المالي
لانتفاع به على وجه ليس لغيره منعه منه والحرام ليس برزق عندنا وفيها دلالة على اباحة
جميع ما ينبت بالارض من النبات واباحة التصرف فيها اراد فانها مخلوقة للانسان لاجل
انتفاعه الا ما اخرجه الدليل وهذه وامثالها احد ادلة على الاباحة ويستلزم اباحة التكسب
بالبيع ونحوه واحيينا به بلدة ميتا ارضا جدبة بمقطعة لا نبات فيها كذلك الخروج اي مثل
ما احيينا هذه الارض الميتة بالماء نحيي الموتى ونخرجهم من قبورهم لان من قدر على احداثها قادر على
الاخراج والكاف في محل الرفع على الابتداء والخبر وجه خبره والايات الدالة على الاباحة على الوجه المتقدم
كثيرة البحث الثالث في اشياء يحرم التكسب بها وفيها ايات الاولى انما عورة الكذب كما لون السحت اي الحرام

من سحته اذا استاصله لانه مسبوب البركة او يعقب الاستيصال وفي لاية دلالة على تحريم
اكل السحت والمكسب بان الكلام في ذمهم وان هذه الصفات القبيحة صفاتهم ولكن اختلف
في المراد منه فقيل هو الحرام مطلقا وروي في ن عن النبي ص انه الرشوة في الحكم وعن علي ع انه
الرشوة في الحكم ومهر البغي وكسب الحجام وعسيب الفحل وثمن الكلب وثمن الخنزير وثمن الميتة
وحلوان الكاهن والاستجعال في المعصية وروي الكليني في الحسن عن عبد الله بن سنان
قال سئل ابو عبد الله ع عن قاضيين ياخذ من السلطان على القضاء الرزق قال
ذلك السحت وفي الصحيح عن عمار بن مروان قال سالت اباجعفر ع عن الغلول فقال كل شئ
غل من الامام فهو سحت واكل مال اليتيم وشبهه سحت والسحت انواع كثيرة منها اجور الفواجر
وثمن الخمر والنبيذ والمسكر والربا بعد البينة فاما الرشا في الحكم فان ذلك الكفر بالله
العلي العظيم ورسوله ص وعن السكوني عنه ع قال السحت ثمن الميتة وثمن الكلب وثمن الخمر
البغي والرشوة في الحكم واجر الكاهن وعن سماعة قال قال السحت انواع منها كسب الحجام اذا
شارط واجر الزانية وثمن الخمر فاما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله العظيم ولا خلاف في تحريم
ما اشتمل عليه الاخبار سوى كسب الحجام مع الاشتراط فان الظاهر من اصحابنا انه مكروه لا محرم
ولم يذكر العلامة في المنتهى خلافا في كراهته عند اصحابنا وانما ذكر الخلاف فيه عند احمد من
العامة ونقل عن اكثرهم الوفاق في الكراهة وردخبر سماعة بانه خبر مقطوع السند لان
سماعة لم يسند الى امام ومع ذلك ففي طريقه عثمان بن عيسى وهو واقفي وسماعة وهو
فطحي وقد يستدل على كراهته بالاخبار الصحيحة المطلقة في الجواز كصحيح معوية بن عمار قال سالت
اباعبد الله ع عن كسب الحجام فقال لا باس به وصحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام ان رجلا سال
رسول الله ص عن كسب الحجام فقال لكن ناضح فقال نعم فقال اعلفه اياه ولا تاكله ولو كان حراما
لما جاز اعلافه للناضح ايضا وروى زرارة في الموثق عن الباقر ع قال سالته عن كسب الحجام
فقال اكره وله ان شارط ولا باس عليك ان تشارطه وتماكسه وانما يكره له ونحوها من الاخبار
الثانية ولا تكرهوا فتياتكم امائكم على البغاء على الزنا والمشهور انها نزلت في عبد الله
بن ابي بن سلول راس النفاق وكان له ستة اماء يكرههن على الزنا فشكت ثنتان منهن معاذة
ومسيكة الى رسول الله ص فنزلت والنصوص الكثيرة واردة في الاماء الا ان الاجماع منعقد
على ان حال الحر اكذلك في التحريم ان اردن تحصنا تعففا ولعل التقييد بالشرط لكون الاية

نزلت على سبب خاص فوقع النهي على تلك الصفة لا ان الشرط مراد حتى يلزم منه جواز الاكراه
عند عدم ارادة التحصن لان مفهوم الشرط انما يعتبر لو لم يكن في الكلام فائدة سواه او تقول
اذا لم يرد ان التحصن لا يتاتى الا كراهه فانه الاكراه على خلاف مقتضى الطبع وامر الطبيعة للوالية على
البغاء لا يدعى بكرها ولا امرء اكراها وبالجملة يحرم الاكراه مع ارادة التحصن ولا يلزم من ذلك
جوازه مع لا ارادة لان عدم الحرمة يجاز ان يكون لكون الاكراه غير مقدور او تقول غالب الحال
ان الاكراه لا يحصل الا عند ارادة التحصن والكلام الوارد على سبيل الغالب لا يكون له مفهوم الخطاب
كما مر في قوله ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ثم انا لو سلمنا ان مفهوم الشرط اقتضى الجواز
قلنا ان نقول هو مفهوم عارضه ما هو اقوى منه وهو الاجماع على عدم جوازه مطرحا فيحمل
الضعيف معارضته وقيل ان بمعنى اذا لا سبب النزول ورد على ذلك وفيه اثار كانا ان على اذا
تفيد على الباعث كان يفعل ذلك برغبة وطواعية منه من ولا ما وجد من معاذ ومسيكة
من قبيل الشاذ النادر لتبتغوا عرض الحيوة الدنيا اى مرتكبين بيع اولادهن ومرتكبات
فان الله من بعد اكراههن غفور رحيم اى للمكرهات لا للمكره فان الوزر عليه ولو قيل انه مع
الاكراه لا وزر عليهن ولا اثم فلا حاجة الى المغفرة اجيب بان لا اكراه في تلك الصورة يجاز ان
يكون دون ما اعتبرته الشريعة مع الاكراه بالقتل او ما يخاف منه التلف او ذهاب العضو مضروب
عنيف او غيره حتى تسلم من الاثم وربما قصرت عن الحد الذي تعذر فيه فتكون اثمة كذا
اجاب في الكشاف وهو جيد غير ان الظاهر المتبادر تحريم الاكراه مطلقا والغفران معه مطلقا
والجاري بار الاكراه لا يناني المؤاخذة بالذات ولذلك حرم على المكره القتل فاوجب عليه القصاص
وفي نظر لورود النص في الصورة المخصوصة التي ذكرها وان الاثم فيها يتعلق بالمباشر والمخرج
بالنص عن عموم الحكم لا يجعل نظيرا لما عداه من الصور التي لم يثبت خروجها بنص على ان
الاجماع منعقد على عدم الاثم في صورة الاكراه على البغي وقد سلم هو ايضا في اول كلامه
يمكن توجيه كلامه بان الذنب من حيث هو يقتضي ترتب الاثم على فعله ومن ثم ترتب بالاثم
على القاتل مع كونه مكرها لكان الذنب الصادر عنه ولكن في هذا الموضع تجاوز الله تعالى
عن عقاب المكره لكان الاكراه كما جوزتا والميتة لكان الضرورة مع تصريحه بالمغفرة والرحمة
بعد ذلك ويحتمل ان يكون المراد انه غفور رحيم للمكرهات وللمكره معا بان يكون المغفور هن
على الاطلاق وهم مع التوبة او تفضلا وفي الاية دلالة على تحريم الاكراه على الزنا والكسب

عدم صح

واخذ الاجرة عليه ونحو ذلك الثالث ومن الناس من يشتري لهو الحديث بان يلهى عنا يعني كالاحاديث
التي لا اصل لها والاساطير التي لا اعتبار بها والمضاحيك وفضول الكلام وفي تذكير
المفسرين على ان المراد بلهو الحديث الغناء وهو قول ابن عباس وابن مسعود وغيرهما وهو
المروي عن ابي جعفر عليه السلام وابي عبد الله عه وعن ابي الحسن الموصلي عه قال منه الغناء وعن ابي
عبد الله عه انه قال هو الطعن في الحق والاستهزاء به واضافة اللهو الى الحديث بمعنى من وهي
تبيينية ان اراد بالحديث المنكر والمعنى من يشتري اللهو من الحديث فان اللهو قد يكون من الحديث
ومن غيره فبين بالحديث وان اريد بها هو اعم من المنكر كانت بمعنى من التبعيضية كانه قيل ومن
الناس من يشتري بعض الحديث وهو اللهو منه ليضل عن سبيل الله دينه او قراءة تكابره وقرا
ابو عمرو بفتح الياء بمعنى ليثبت على ضلالته او يزيد فيه بغير علم اى بحال ما يشتريه او بالتجارة الضارة
منجر استبدال اللهو بقراءة القران ويتخذها هزوا او يتخذ السبيل بحذف همزة واستهزاء قيل
ارسبب نزولها ما روي عن النضر بن الحرث حيث اشترى كتب الاعاجم وكان يحدث بها قريشا او
يقول ان كان محمد يحدثكم حديث عاد وثمود فانا احدثكم حديث رستم واسفنديار والاكاسرة
وقيل كان يشتري القيان ويحملهن على معاشرة من اراد الاسلام ومنعه عنه وقيل نزلت في
رجل اشترى جارية تغنيه ليلا ونهارا ونقله في ان عن ابن عباس قال وبوزن ما رواه ابو امامة
عن النبي صه لا يحل تعليم المغنيات ولا بيعهن وثمنهن حرام اولئك لهم عذاب مهين بالهانة لهم
الحق باستيثار الباطل عليه وفي الاية دلالة على تحريم الغناء كما هو المنقول عنهم عن في تفسير اللهو
وعنهم عليهم السلام ما من رجل يرفع صوته بالغناء الا بعث الله عليه شيطانين احدهما على هذا
المنكب والاخر على هذا المنكب فلا يزالان يضربانه بارجلهما حتى يكون هو الذي يمسك ولا
خلاف بين علمائنا في تحريمه وربما فسر هو الحديث بكسب المغنيات ورواه ابو بصير عن ابي عبد الله عه
قال سالته عن كسب المغنيات فقال التي يدخل عليها الرجال حرام والتي تدعى الى الاعراس ليس به باس وهو
قوله تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث الاية وظاهر ان قوله وهو راجع الى الاول وقد تظافرت
الاخبار بتحريمه فقد روى نضر بن قابوس قال سمعت ابا عبد الله عه يقول المغنية ملعون
من اكل كسبها ونحوها من الاخبار وظاهر روايته اي بصير ان المغنية التي تدعى الى الاعراس لا
باس بكسبها ونحوها وروايته عن ابي عبد الله عه قال المغنية التي ترفع العرايس لا باس بكسبها قال
الشيخ ترفع الرخصة التي دلت هذه الاخبار عليها محمولة على من لا يتكلم بالاباطيل ولا يلعب الملاهي

فقال الذي يجاء على الرجال حرام نحه

نشاد

من العيدان واشباهها ولا بالقصب وغيره بل تكون ممن تزف العروس وتتكلم عندها بالشعر والقول البعيد من الفحش والاباطيل فاما من عداهولاء ممن يغنين بسائر انواع الملاهي فلا يجوز على حال سواء كان في العرائس او غيرها انتهى كلامه وهو جيد ويمكن حمل هو الحديث على ما كان لهوا من الحديث فقط وان كان سببها خاصا فان العبرة بعموم اللفظ ويلزم من ذلك تحريم جميع ما يستلزم ذلك كالاحاديث الباطلة التي لا اصل لها وتحريم الكسب بها واخذ الاجرة عليها وفي ان انه يدخل فيه كل شئ يلهى عن سبيل الله وعن طاعته من الاباطيل والمزامير والملاهي والمعازف ويدخل فيه السخرية بالقرآن واللغو وكل لهو ولعب والاحاديث الكاذبة والاساطير الملهية عن القرآن ولا يبعد ادخال القصص والحكايات السابقة التي لا فائدة تحتها والمراد بالغنا المحرم ما يسمى في العرف غنا كالحو الحداء وزعم بعضهم بانه ترجيع الصوت المطرب وليس في الادلة ما يدل على هذا التقييد ومن ثم لم يعتبره بعض والاحتياط في ترك جميع اقسامه **الرابعة انما الخمر** من التخمير وهو تغطية العقل واطلاقه على ما يتخذ من الكرم هو الاكثر والظاهر ان المراد به ما يشمل جميع المسكرات وبه وردت الاخبار وفي الصحيح عن عبد الله بن الحجاج عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله صم الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والبتع من العسل والمزر من الشعير والنبيذ من التمر ونحوها من الاخبار **والميسر** مصدر كالمرجع والموعد سمي به القمار لاشتماله على اخذ مال الناس بيسر والمراد به ما يصدق عليه انه قمار بجميع اقسامه وروى جابر عن ابي جعفر ع قال لما انزل الله عز وجل على رسول الله صانما الخمر والميسر الآية قيل يا رسول الله ما الميسر فقال كل ما تقومر به حتى الكعاب والجوز الحديث وفي الصحيح عن معمر بن خلاد عن ابي الحسن ع قال النرد والشطرنج والاربعة عشر بمنزلة واحدة وما قومر عليه فهو ميسر **والانصاب** الاصنام كانوا ينصبونها للعبادة **والازلام** جمع زلم بضم اوله كصرد او فتحه كفرس وهي القداح التي كانوا يجعلونها للقمار وهي عشرة سبعة منها ذوات انصباء وهي الفذ له سهم والتوأم سهمان والرقيب ثلثة والحلس اربعة والنافس خمسة والمسبل ستة والمعلى سبعة وثلثة لا انصباء لها وهي المنيح والسفيح والوغد ولقد احسن من قال في الدنيا سهام ليس فيهن رنيح ولسامية من وغد وسفيح ومنيح وكانوا يجعلون هذه القداح في خريطة ويضعونها على يد من يعتمدون عليه فيحركها ثم يدخل يده الى

الخريطة ويخرج باسم كل رجل قدحا فمن خرج له قدح من القداح ذوات النصيب المفروض اخذ ومن خرج له من القداح غير ذوات النصيب لم يأخذ شيئا ويغرم تلك قيمة البعير فلا يزال غرج قدحا قدحا حتى يأخذ اصحاب القداح السبعة انصباءهم ويغرم الثلثة الذين لا انصباء لهم قيمة البعير **رجس** قذر مستقذر تكرهه النفوس وهو خبر عن مقدر اي تعاطي الاشياء المذكورة **من عمل الشيطان** الذي هو الخبيث والحق **فاجتنبوه** اي كونوا في جانب عنه **لعلكم تفلحون** تفوزون بالفلاح واستدل اصحابنا بالآية على تحريم الخمر وتحريم بيعه وشرائه واكل ثمنه وجميع استعمالاته وعلى ذلك انعقد اجماعهم وعنه ص لعن الله الخمر وغارسها وحارثها وحاملها والمحمولة اليه وبايعها ومشتريها واكل ثمنها وعاصرها وساقيها وشاربها وكذا استدلوا بها على تحريم القمار بجميع اقسامه وتحريم التكسب من بيع الآنية وصناعتها وجميع ما يترتب عليه حلوه وعلى هذا علماؤنا اجمع واجاز الشافعي اللعب بالشطرنج محتجا عليه بان فيه تمحيذ الخاطر فكان محمودا وهو ضعيف لعموم الآية وعدم صلاحية ما ذكره للتخصيص وما تقدم من الحديث ويؤيد ما روي عنه ص انه قال من لعب بالشطرنج والنرد فكانما غمس يده في دم خنزير ونحوها والرد في الكتاب بتفسير آيتها تعلق تام به وهي **ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج** نفي عام عن الاصناف الثلثة ذوي العاهات الحرج لما يقتضيه حالهم من الآفات الناشئة بها ثم اختلف في المراد به فقيل نفي الحرج في التخلف عن الجهاد ورد بانه لا يلائم ما قبله وما بعده وان ما بعده اعني قوله ولا على انفسكم الى اخره صريح في نفي الحرج عن الاكل من البيوت المذكورة وقيل يقال وجه صحة العطف التغاير الطائفتين في ان كلا واحدة منهما منفي عنها الحرج قال في ومثال هذا ان يستفتيك مسافر عن الافطار في رمضان وحاج مفرد عن تقديم الحلق على النحر فتقول ليس على المسافر حرج ان يفطر ولا عليك يا حاج ان تقدم الحلق على النحر وقيل المراد نفي الحرج عن مواكلتهم لما كانوا يتحرجون من مواكلة الاصحاء فان الاعمى كان يتحرج عن الاكل مع الناس مخافة ان يأكل اكثر منهم وهو لا يبصر والاعرج ايضا يقول انى احتاج لزمانتي ان يوسع لي في المجالس فيكون عليهم مضرة والمريض يقول الناس يتأذون مني لمرضي ويتقذرون فيفسد عليهم الطعام وقيل المراد نفي الحرج في اكلهم من بيت من يدفع اليهم المفتاح ويجيز لهم

التبسط فيه اذا خرج الى الغزو وخلفهم على المنازل مخافة ان لا يكون ذلك من طيبة قلب كما حكي عن
بن عمران خرج غازيا وخلف مالك بن زيد في بيته وماله فلما رجع راه مجهودا فقال ما اصابك
قال لم يكن عندي شيء وليحل لي ان اكل من مالك وقيل نفي الحرج من اجابته من يدعوهم الى بيوت
آبائهم واولادهم واقاربهم فيطعمونهم كراهة ان يكونوا اكلا عليهم وقيل كان ذلك في اول الاسلام
فنسخ بقوله يا ايها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم الى طعام غير ناظرين اناه
وبقول النبي صلعم لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه وهذا القول مرغوب عنه فيما بيننا **او لا على**
انفسكم ان تاكلوا من بيوتكم من البيوت التي لم تكونوا فان ذلك هو المفهوم من الاطلاق
ولعل النكتة فيه مع ظهوره المبالغة في الاشارة الى مساواة ما ذكر له فيها والتنبيه على ان الاقارب
المذكورين والصديق ينبغي جعلهم عثابة النفس في ان يحب لهم ما يحبها ويكره لهم ما يكرهها
كما جعل بيوتهم كبيته وقيل هو بيوت الازواج والعيال لان بيت المرأة كبيت الرجل وقيل هي
بيوت الاولاد لانهم لم يذكروا في الاقارب مع انهم اولى منهم بالموافقة ولان بيوت الاولاد بيته
لقوله صلعم انت ومالك لابيك وقوله ان اطيب ما يأكل الرجل من كسبه وولده من كسبه **او بيوت**
آبائكم او بيوت امهاتكم او بيوت اخوانكم او بيوت اخواتكم او بيوت اعمامكم او بيوت
عماتكم او بيوت اخوالكم او بيوت خالاتكم او ما ملكتم مفاتحه وهو ما يكون تحت يد المكلم
وتصرفكم من ضيعة او ماشية وكالئ وحافظا واطلق على ذلك ملك المفاتح لكونها في
يد وحفظه ويؤيده ما رواه الكليني عن ابن ابي عمير عمن سأل ابا عبد الله عم في قول الله
عز وجل او ما ملكتم مفاتحه قال الرجل يكون له وكيل يقوم في ماله فما اكل بغير اذنه وقيل هو ان
المماليك لان مال العبد لمولاه فهو يملكه والمفاتح جمع مفتح وهو ما يفتح به وقرئ مفاتيحه
او صديقكم او بيوت صديقكم على حذف المضاف او الصديق يكون واحدا وجمعا كالخليط
والمرجع في الصديق الى العرف لعدم تحديده شرعا وفي صحيحة الحلبي عن الصادق قال سألته عما
يعني بقوله او صديقكم قال هو والله الرجل يدخل بيت صديقه بغير اذنه ومقتضى الآية جواز
الاكل من بيوت المذكورين مع حضورهم وغيبتهم وسواء ظهر الحال على الرضا او لا لكن
العلماء خصصوه بما اذا لم تعلم الكراهة ولو بالقرائن الحالية ويحصل الظن الغالب بها فان ذلك
كاف في الامتناع وعدم الجواز ولعل الوجه في الاطلاق كون الاغلب عدم الكراهة في المذكورين

لكان لا تحاد بيتهم واعتبري في جواز الاكل العلم برضا صاحب البيت باذن او قرينة ولذلك خصص
هو لا تعاد بيتهم ومقتضاه انه مع عدم العلم بالرضا لا يباح الاكل وان
لم تعلم الكراهة ايضا وفيه نظر لاطلاق الجواز مع العلم المنع ولانه مع العلم بالرضا
بلا اذن لم يبق فرق بين من تضمنت الآية وغيره ولا يعارضه قبح التصرف في مال الغير بغير
اذن لان ذلك مع معلومية عدم الاذن ولعل هذا هو الفرق بين بيوت المذكورين
وبيوت غيرهم من حيث ان بيوت غيرهم يشترط العلم بالرضا فيها واما بيوت المذكورين
فيكفي فيها عدم العلم بالكراهة قال في ان وهذه الرخصة في اكل مال القرابات وهم لا يعلمون
ذلك كالرخصة لمن دخل حائطا وهو جائع ان يصيب من ثمره او مر في سفره بغنم وهو
عطشان ان يشرب من لبنه توسعة منه على عباده ولطفا لهم ورغبة بهم عن دناءة الاخلاق في
وضيق العطن قال لا يخفى ان هذه الرخصة ليست عثابة تلك فان الدليل قايم هناك وغير
واضح هنالك ومن ثم منعه بعض الاصحاب ومن جوزه لم يقيد بالجايع ولا بالحايط بل
الحكم في المار على الغلة وغيرها ان ياكل منها وليس في كلام الاصحاب ما يدل على جواز شرب
اللبن لمن مر بغنم في الطريق فتامل هذا ومقتضى الآية الاكل من بيوت هؤلاء فيما لا قصاص
عليه ولا يجوز الحمل ولا اطعام الغير ولا تعدي الحكم الى تناول غير المأكول الا ان يدل
عليه الاكل بمفهوم الموافقة كالشرب بهائمه والوضوء بها ويدل عليه بالالتزام كالكون بها
حالته واجمع ابو يوسف بظاهر الآية على ان لا قطع على من سرق من ذي رحم محرم وذلك
انه تعالى اباح الاكل من بيوتهم ودخولها بغير اذن فلا يكون ماله محرزا عنهم واورد عليه
لزوم ان لا يقطع اذا سرق من صديقه واجيب بان السارق لا يكون صديقا وضعفه
ظاهر وهل يجوز دخول بيوتهم لغير الاكل او الكون بها بعده وقبله نظر من تحريم التصرف
في مال الغير الا ما استثني ومن دلالة القرآن على تحريم مثل ذلك من المنافع التي لا يذهب
من المال بسببها شيء حيث جاز اتلافه فيما ذكر والجواز اظهر علا بمفهوم الموافقة في الآية
والمتبادر من المذكورين كونهم كذلك بالنسب في الحاق من كان منهم كذلك بالرضاع فيه
غير بعيد من حيث ان الرضاع لحمة كلحمة النسب واسبابه في كثير من الاحكام وهي بعيد العدم
تبادر النسبي مع الاطلاق والاحتياط التمسك باصالة الحرمة في موضع الشك **ليس عليكم**
جناح حرج واثم **ان تاكلوا جميعا او اشتاتا** مجتمعين او متفرقين قيل نزلت في بني ليث

عروس كانوا يتحرجون ان ياكل الرجل وحده فربما قعد الرجل منتظرا نهاره الى الليل فان
يجد من يواكله اكل ضرورة وقيل في قوم من الانصار اذا نزل بهم ضيف لا يأكلون الا معه
وقيل في قوم تحرجوا عن الاجتماع على الطعام لاختلاف الناس في الاكل وزيادة بعضهم على
بعض وفي الآية معناه لا باس ان ياكل الغني مع الفقير في بيته فان الغني كان يدخل على الفقير من
ذوي قرابته او صداقته فيدعوه الى طعامه فتحرج قال الشيخ في التبيان والاول احمل ذلك على
عمومه وانه يجوز الاكل وحدانا وجماعة ومقتضى الآية جواز ذلك ولا ينافيه كراهة الاكل
وحده لثبوتها بدليل من خارج فقد وقع في الاخبار ان من ياكل زاده وحده ملعون
ونحوه وهو محمول على المبالغة في الكراهة فلا ينافي الجواز الثابت بالآية وقوله اذا دخلتم بيوتا في
الكشاف من هذه البيوت للاكل والاول احمل على العموم كما صرح به الشيخ في التبيان والمراد اذا دخل
مرء اي شخص كان فسلموا على انفسكم اي ليسلم بعضكم على بعض كقوله تعالى اقتلوا انفسكم
وقيل معناه فسلموا على اهليكم وفي ن قال ابو عبد الله عليه السلام هو ان يسلم الرجل على اهل
البيت حين يدخل ثم يرد عليه فهو سلام عليكم على انفسكم وقال ابراهيم اذا دخلت بيتا ليس فيه
احد فقل السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين تحية من عند الله ثابتة بامره مشروعة من لدنه
او عليها الله وشرعها لكم فانهم كانوا يقولون عم صباحا او امتصابها بسلموا لانها في معنى تسلموا
نحو قعد جلوسا مباركة لانها ترجو بها زيادة الخير والثواب طيبة يطيب بها نفس المستمع و
قيل لما فيها من الاجر الجزيل والثواب العظيم وعن انس رضي الله عنه قال متى لقيت احدا من امتي فسلم
عليه يطل عمرك واذا دخلت بيتك فسلم عليهم يكثر خيرك كذلك يبين الله اي كما بين لكم
هذه الاحكام والآداب يبين لكم آياته الدالة على جميع ما تعبدكم به لعلكم تعقلون اي
لكي تعقلوا معالم دينكم فتعرفون ما فيه الصلاح والفساد كتاب البيع وفيه آيات آية ١٢٩
الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل اي بما لم يبحه الشرع كالغصب والربا والقمار ونحوها
والمراد النهي عن التصرف في مثل ذلك وذكر الاكل لانه معظم المنافع ولان الاكل قد يطلق
على وجوه التصرف كما يقال اكل ماله وان انفقه في غير الاكل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم
استثناء منقطع لعدم دخوله فيما تقدم اي ولكن كون تجارة عن تراض غير منهي عنه او
اقصد وا كون تجارة كذلك وعن تراض صفة لتجارة اي صادرة عن تراض من المتعاقدين بما تعاقدا
عليه وفي ن ثم وصف التجارة وقال عن تراض منكم اي برضى كل واحد منكم بذلك وظاهر الآية

كتاب البيع

يقتضي اعتبار التراضي حال صدور العقد منهما وان كونه عن تراض منكم اي برضى كل
واحد منكم بذلك وظاهر الآية يقتضي اعتبار التراضي كاف في حصول الملك من غير توقف
على امر آخر ولا ينافي ذلك كون اللزوم يتوقف على تفرق المجلس كما يذهب اليه اصحابنا
للاخبار الدالة على ان للمتبايعين بالخيار ما لم يفترقا او ينقضي الخيار والكفي الحنفية بمجرد التراضي
حال الايجاب والقبول في اللزوم من غير اشتراط التفرق من المجلس فالخيار عندهم بعد
العقد وان لم يفترقا وانظر ال لحصول التراضي وهو قول المالكية ايضا ويرد انه بعد قيام
الدليل على توقف اللزوم على ذلك لا ينبغي التوقف فيه وقد قام الدليل على ذلك وهو
قوله صلى الله عليه وآله المتبايعان كل واحد منهما بالخيار ما لم يفترقا والى هذا القول يذهب الشافعية ايضا
فانهم اثبتوا خيار المجلس في المعاوضات كما اثبتناه وقد يستفاد منها عدم صحة البيع
فضولا وان اجازه المالك فيما بعد نظرا الى ان ظاهر الآية كون التجارة صادرة عن تراض
حال العقد وهو منتف في صورة الفضولي والى هذا ذهب الشيخ في المبسوط والخلاف
وتابعه عليه جماعة من الاصحاب ونقله في الخلاف عن الشافعي وذهب بعض اصحابنا الى الصحة
ويقف اللزوم على الاجازة مستدلين عليه بان الاجازة في ثاني الحال كاشفة عن حصول الرضا
حال العقد وانه بيع صدر من اهله في محله فيقع صحيحا وفي الدليلين بحث لا يخفى على الناظر
وربما استدلوا عليه برواية عروة البارقي لما اعطاه النبي صلى الله عليه وآله دينارا فاشترى شاتين وباع
احديهما في الطريق واقر النبي صلى الله عليه وآله فيه انه بعد تسليم الرواية جاز ان يكون ذلك
لكون النبي صلى الله عليه وآله وكيلا مطلقا وخص التجارة بالذكر وان كان غير ذلك من الاموال
المستفادة بنحو الهبة والوصية والارث واخذ الصدقة والمهور وارش الجنايات
حلالا لان اكثر اسباب الرزق يتعلق بالتجارة وقد دخل تحت النهي اكل مال الغير بالباطل و
اكل مال النفس بالباطل كما ان قوله ولا تقتلوا انفسكم كذلك او ان المراد لا تهلكوها بارتكاب
الآثام والمعاصي فان ذلك هو القتل للنفس حقيقة او لا تقتلوا انفسكم بالقائها الى التهلكة
ليتفق قتلها او لا تقتلوها حقيقة كما يفعله بعض الجهلة حيرة بما يعرضه غم او خوف او مرض
شديد يرى قتل نفسه لسهل عليه قال رسول الله صلى الله عليه وآله من تردى من جبل فقتل نفسه فهو في
نار جهنم يتردى فيها خالدا مخلدا ابدا ومن تحسى سما فقتل نفسه فسمه في يده يتحساه في نار
جهنم خالدا مخلدا فيها ابدا ومن قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجاها في بطنه في نار

جهنم خالدًا مخلدًا فيها ابدًا او لا يقتل بعضكم بعضًا فانكم بمثابة نفس واحدة ولانكم اذا قتلتم غيركم قتلتم به قصاصًا فيكون قد قتلتم انفسكم وقيل ان الكلام على ظاهره فان الله تعالى كلف بني اسرائيل ان يقتلوا انفسهم ليكون القتل توبة لهم عن ذنوبهم ورفع ذلك عن اثبة محمد صلى الله عليه وسلم كما اشار اليه بقوله ان الله كان بكم رحيمًا حيث امر بني اسرائيل بقتل انفسهم وهلاكه عنه وعلى هذا ففي الآية دلالة على تحريم قتل الانسان نفسه بل ما يؤدي اليه ولو نادرا وهو كالجرح والضرب ونحوهما ولو حملنا القتل على ما يعم ذلك فلا اشكال ثم بالغ في التحريم بقوله ومن يفعل ذلك اي القتل او جميع ما تقدم من المحرمات عدوانًا وظلمًا اي اطلاقًا للتجاوز عن الحق واتيانًا بما لا يستحق وقيل الاول بالعدوان التعدي على الغير وبالظلم التعدي على نفسه بتعريضها للعقاب فسوف نصليه نارًا ندخله اياها وقرئ بالتشديد من صلى وبفتح النون من صلى وكان ذلك على الله يسيرًا لا عسر فيه ولا صارف عنه وبه استدل على ان القتل كبيرة لكان التوعد عليه ولو اريد جمع ما تقدم من المحرمات كان هو ايضا كبيرة الثانية الذين يأكلون الربوا اي ياخذونه ويتصرفون فيه وانما خص الاكل بالذكر لانه اعظم منافع المال وقد وقع نظير ذلك في القرآن كثيرا نحو قوله ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله الذين يأكلون اموال اليتامى ظلمًا ونحو ذلك مما اريد به مطلق التصرف والربوا في الاصل الزيادة وفي عرف الشرع بيع احد المثلين بالاخر مع الزيادة وهو قسمان ربا الفضل وهو ان يبيع منًا من الحنطة بمنين وربا النسيئة وهو الذي كان يتعارفونه في الجاهلية كانوا يزيدون في المال مدة على ان ياخذوا كل شهر قدرا معينًا واذا حل الدين طلب المديون من رب المال فان تعذر عليه الاداء زاد وفي الحق والاجل وروي العوفي عن ابن عباس انه كان لا يحرم الا الربا النسيئة وكان يقول لا ربا الا في النسيئة ويجوز ربا النقد ولعل حجته فيما ذهب اليه عموم صحة البيع المتناول للبيع الدرهم بالدرهمين نقدًا وعدم تناول تحريم الربا في الآية لتلك فانها انما تصرف الى العقد المخصوص الذي كان معروفًا بينهم وبما اكد ذلك ما في الاخبار الدالة على ان الربا في النسيئة وما روي عنه ع لا ربا فيما كان يدا بيد ورده نظائر الاخبار تحريم ربا الفضل عنه ع وروي عن ابن عباس انه رجع عن قوله وحكم تحريم الربوا مطلقًا وهو قول كل العلماء ايضا فكان الحكم بتحريم الربا مطلقًا اجماعيًا ويثبت الربا عندنا في المكيل والموزون سواء كان مطعومًا او لا وقد تظافرت اخبارنا عن الائمة

بذلك وفي المعدود عند بعض اصحابنا اما العلة فجعلوا علة التحريم الطعم وقاسوا المطعومات على البر ونحوه واما الدراهم والدنانير فبالاجماع العلة المطعومية او الاقتيات ونحوهما على خلاف بينهم ونحن قد ابطلنا القياس في الاصول وكتب الربوا بالواو والصلوة والزكوة بالتفخيم على لغة من يزيد الالف بعدها تشبيها بالواو والجمع لا يقومون يوم القيمة اذا بعثوا من قبورهم الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان الا قيامًا كقيام المصروع الذي تخبطه الشيطان فصرعه والخبط ضرب على غير استواء كخبط العشواء من المس اي الجنون والكلام على التعوذ بالشيطان لا يصرع الانسان حقيقة ولكن من غلب عليه المرة او السوداء وضعف يمكن الشيطان من امورها فتله ويوسوس اليه فيقع الصرع عند ذلك من فعل الله تعالى ونسبته الى الشيطان مجازًا لكان وسوسته وقيل على الحقيقة اذ يجوز ان يكون الصرع من فعل الشيطان في بعض الناس دون بعض امتحانًا لهم وعقوبة على ذنب يصدر منهم ولم يتوبوا منه كما يتسلط بعض الناس على بعض فيظلم ويأخذ ماله ولا يمنعه الله سبحانه عنه وليس في العقل ما يأبى ذلك والجار متعلق بلا يقومون اي لا يقومون من المس الذي بهم من اكلهم الربوا او بيقوم او يتخبط فيكون نهوضهم وسقوطهم كالمصروعين لاختلال عقلهم ولكن لان الله ازلى في بطونهم ما يأكلون من الربى فاثقلهم تلك سيماهم يعرفون بها يوم القيمة عند اهل الموقف كما يعرف كل عاص من معصيته علامة تليق به يعرف بها اصحابه وقيل الذين يخرجون من الاجداث يوفضون الا آكلة الربوا فانهم ينهضون ويسقطون كالمصروعين لثقلهم فلا يقدرون على الايفاض ذلك العقاب النازل بهم بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا اي بسبب انهم نظموا البيع والربوا في سلك واحد نظرا الى الفضا الى الربح فاستحلوه استحلاله وانما لم يقل انما الربوا مثل البيع لان الكلام في الربوا لا في البيع ومن حق القايس ان يشبه المحل الوفاق نظرا الى مبالغتهم في ذلك كانهم جعلوا الربوا اصلًا وقانونًا في الحل حتى شبهوا به البيع واحل الله البيع وحرم الربوا انكار لتسويتهم بينهما وهدم لقياسهم من حيث ان الحل والتحريم احكام الله فلا مجال لاحلة والحرام ملحوظ ولا يمس وجود التماثل بين الشيئين كما في تساوي الحكم وفيه دلالة على ان القياس ليس بحجة فانه اذا عرف التساوي ولم يثبت الحكم بل كان مختلفا فيما علم التساوي فيه مجرد لا يثبت حكما بل يجوز الاختلاف فيه لحكمة يعلمها الله تعالى ولا يطلعون

عليها وح فكل موضع يثبت فيه التساوي كذلك لم يكن ثبوت الحكم لجواز الاختلاف في قبول
صاحب ق از فيه دلالة على ان القياس يهدم النص مع زعم حجيته بعد ذلك بط ﴿فمن
جاءه موعظة من ربه﴾ فمن بلغه وعظ من الله وزجر بالنهي عن الربوا ﴿فانتهى﴾ فاتعظ
وتبع النهي الوارد من الله ﴿فله ما سلف﴾ اي ما اخذ من الربوا سالفا قبل نزول
التحريم ولا يسترد منه ﴿وامره الى الله﴾ يحكم في شانه يوم القيمة ان شاء عذبه وان شاء
غفر له ولا اعتراض لكم عليه او ان امره بعد الامر والنهي الى الله تعالى فيجازيه على عمله
الواقع بعد ذلك من الطاعة او المعصية بامتثال الامر وارتكاب النهي او ان اخره بعد
الموعظة والتحريم الى الله تعالى فان شاء عصمه من اكل وان شاء خذله وجميع ما ذكر من
الوجوه دال على ملكيته ما سلف قبل النهي وليس كونه مشروطا بالانتهاء بل عدم العفو
فيما ياتي مشروط به فلا يرد ان مفهوم الشرط اقتضى انه اذا لم ينته لم يكن له فيرد عليه
على ما لكخصوصا مع بقاء العين لان هذا المفهوم غير معتبر اجماعا ويمكن توجيه
المفهوم بان المراد حاصله ما سلف من غير عقاب اذ الانتهاء فلو لم ينته لم يكن له ما
سلف لما يلزم مع العفو فكانه ليس له اذ لا خير فيه مع ثبوت العقاب ﴿ومن عاد﴾ الى الربوا
فاخذ بعد ورود النهي ﴿فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون﴾ وفي رواية وعيد عظيم
على اكل الربوا وهو يستلزم كونه من الكبائر وقد انعقد اجماع المسلمين على ذلك
وتظافرت الاخبار به روى الكليني في الصحيح عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام
قال درهم ربوا اشد من سبعين زنية كلها بذات محرم وعن جميل عنه عليه السلام قال درهم
ربوا اعظم عند الله من سبعين زنية بذات محرم في بيت الله الحرام ونحوهما من
الاخبار ومقتضى التحريم كونه بط لا يترتب عليه الملك فيجب دفعه الى صاحبه لانه مال
لم ينقل عنه الى الاخذ بوجه من الوجوه المحللة كالغصب ولو لم يعرف مالكه تصدق به
عنه لانه مجهول المالك والظن بطلان العقد المشتمل عليه لان التراضي انما وقع على
وجه غير مشروع فلا يكون صحيحا من اصله وعلى هذا اصحابنا الجمع والشافعية وقالت
الحنفية يصح البيع وتبطل الزيادة ويجب ردها الى صاحبها وهو ضعيف فانما وقع
عليه التراضي لم ينعقد بالاجماع وغيره لم يقع التراضي عليه فلا وجه لوقوعه اذ
التراضي شرط في التجارة ولان ما علم انتقال الملك به هو البيع الخالي من الربوا وغيره لم

يعلم انتقال الملك به والاصل عدم حصول الملك الا بدليل يوجب الانتقال وما يقال
عموم وجوب الوفاء بالعقود والايفاء بقتضيه تم فانا لا نسلم تناوله مثل هذا اذ الظاهر
وجوب الوفاء بما اراده الشارع ورضي به منها لا ما نهى عنه هذا كله اذا فعله متعمدا
ولو فعله جاهلا بتحريمه فقد اختلف اصحابنا في وجوب رده على مالكه فقال الشيخ في النهاية
لا يجب رده وهو الظاهر من ابن بابويه في المقنع ورواه في من لا يحضره الفقيه واستدل
الشيخ وعلى ذلك جماعة والاكثر على وجوب رده واليه ذهب ابن ادريس وقوله العلامة في المختلف
واستدل الشيخ على عدم الرد بظاهر قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف
وهو يتناول المال الذي اخذه على وجه الربوا جهلا وبما رواه الكليني في الصحيح عن هشام
بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن الرجل ياكل الربوا وهو يرى انه حلال قال لا
بضره حتى يصيبه متعمدا فاذا اصابه متعمدا فهو بالمنزلة الذي قال الله عز وجل في الحسن
عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اتى رجل ابي عمي وانا عنده فقال اني ورثت مالا وقد علمت ان
صاحبه الذي ورثته منه كان يربي وقد اعرف انه فيه ربوا واستيقن ذلك وليس
يطيب لي حلاله لحال علمي فيه وقد سالت فقهاء اهل العراق واهل الحجاز فقالوا لي ما يحل
اكله من اجل بانه فقال ابو جعفر عليه السلام ان كنت تعلم ان فيه مالا معروفا وربا وتعرفه اهله
فخذ راس مالك ورد ما سوى ذلك وان كان مختلطا فكله هنيئا فان المال مالك واجتنب
كان يفعل صاحبه فان رسول الله صلى الله عليه وآله قد وضع ما مضى من الربوا ومحرم عليهم ما بقي فمن عمل
وسعه في جهله حتى يعرفه فاذا عرف تحريمه حرم عليه ووجب عليه فيه العقوبة اذا ركبه كما
يجب على من ياكل الربوا والجواب ما عن الاية فلما عرفت من ان ظاهرها العفو قبل نزول
النهي اي في زمن الجاهلية كما اشرنا اليه والعجب ان الشيخ في ن صرح بذلك وذهب في
النهاية الى خلافه واما الحديث الاول فظاهره سقوط الذنب قبل المعرفة بالتحريم لا انه
يملك ما اخذه في ذلك الوقت واما الثاني فانه عليه السلام انما حكم بالحلية مع امتزاجه بالحلال
بناء على ان الميت اذا تركه بجهالة ولم يعرف كونه ربا ويجوز ان تكون الاباحة من حيث انه لا
يعرف فيه ربا والا استيقان الذي ادعاه او لا استيقانه باكل صاحبه الربوا وينبه
على ذلك قوله عليه السلام ان كنت تعلم ان فيه مالا معروفا وربا وتعرف اهله الى اخره على انه لو
كان ظاهرا فيما قالوه لوجب حمله على ما قلناه جمعا بين الادلة وتحرزا عن اكل المال بالباطل

فتامل فيه واستدل لصاحب بظاهر الخلود على تخليد الفساق وفيه منع اذ يجوز ان يكون
التخليد لاستحلالهم الربوا وانكارهم ما علم من الدين ضرورة فان ذلك يوجب كفرهم على
انا لو سلمنا ان المراد عدم الاستحلال فحمل الخلود على المكث الطويل ممكن واطلاق
الخلود على مثله غير عزيز فلا ينافي الادلة العقلية القائمة على عدم كما ثبت في محله ثم
انه تعالى اكد التحريم بقوله يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبٰوا يذهب بركته ويهلك المال الذي يدخل فيه و
يبقي الاثم على صاحبه وقد قيل الصدقة عن قذى الرجل يزكي فيكثر ماله فقال يمحق الله
دينه وان كثر ماله وعن ابن عباس في تفسير المحق ان الله تعالى لا يقبل منه صدقة ولا
جهادا ولا منحا ولا صلة وَيُرْبِي الصَّدَقٰتِ انميها ويزيدها ويضاعف ثوابها ويبارك
فيما اخرجت منه وفي الحديث عنه صلى الله عليه وسلم ان الله يقبل الصدقة فيربيها كما يربي احدكم فلوه
حتى ان اللقمة لتصير مثل احد وعنه صلى الله عليه وسلم ما نقصت زكوة من مال قط وتنفاوت حال
التربية بسبب دفعها الى محلها الاخوج والاخوج وحسن النية فيها والنكتة في الاية ان
الربى انما يطلب بالربا زيادة المال ومانع الصدقة انما يمنعها الطلب زيادة المال فبين تعالى
ان الربوا سبب النقصان لا سبب النماء وان الصدقة سبب النماء لا النقصان فعلى العاقل ان
لا يلتفت الى ما يقضي به الحس والطبع ويعول على ما ندب اليه العقل والشرع وَاللَّهُ لَا
يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ مصر على تحليل المحرمات فعال من الكفر أَثِيمٍ منهمك في ارتكاب محارمه
في اثم باكله وفي الاية تغليظ عظيم في امر الربوا وايذان بانه من فعل الكفار لا من
فعل المسلمين وفي ان واعلم ان يقال كل كافر فهو لانه اذا استحل الربوا صار كافرا واذا اكثر
اكله مع الاستحلال فقد ضم كفرا الى كفر يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ
الرِّبٰوٓا واتركوا بقايا ما شرطتم على الناس من الربوا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ بقلوبكم كما هو
دليل الايمان امتثال ما امرتم به قيل كان الوليد بن المغيرة في زمن الجاهلية يسلف وقد
بقي له بقايا على ثقيف فاراد خالد بن الوليد المطالبة بها بعد ما اسلم فنزلت وهو المروي
عن ابي جعفر عليه السلام وقيل كان التثقيف على قوم من قريش مال فطالبوهم عند المحل بالمال والربوا
فنزلت فان قيل كيف قال يا ايها الذين امنوا ثم قال في اخره ان كنتم مؤمنين جوابه ان في
منها ان هذا كما يقال ان كنت اخي فاكرمني معناه من كان اخا اكرم اخاه ومنها ان معناه
ان كنتم تريدون استدامة الحكم لكم بالايمان ومنها ان معناه يا ايها الذين اسلموا بلسانكم

ذروا ما بقي من الربوا ان كنتم مؤمنين بقلوبكم وقد يستدل بظاهر الاية على ان الاسلام
انما يصير مؤمنا على الاطلاق مع تجنب الكبائر وجوابه ان المراد ان كنتم عاملين بمقتضى
الايمان فان العمل لا يدخل في الايمان كما هو المذهب المنصور وَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا ولم تتركوا
البقايا من الربوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ اي فاعلموا او تيقنوا ذلك من اذن بالشيء
اذا علم به وقرئ حزة وعاصم فَأْذِنُوا فاعلموا ايها غيركم من الاذن وهو الاستماع فان
من طرق العلم وتنكير حرب للتعظيم والمعنى فاذنوا بنوع من الحرب عظيم من عند الله
ورسوله واستدل بها على قتال الممتنع حتى يرجع كما يقاتل تارك الزكوة الى ان يؤديها قيل
لما نزلت قال ثقيف لا يدي لنا بحرب الله ورسوله اي لا طاقة لنا به وَإِن تُبْتُمْ من الارتباء فَلَكُمْ
رُءُوسُ أَمْوٰلِكُمْ فقط لا الزيادة التي شرطتموها فانها مال الغير ولم تخرج عن ملكه لَا تَظْلِمُونَ
المديونين بطلب الزيادة على رؤس الاموال وَلَا تُظْلَمُونَ بالنقصان منها ومقتضى الشرط
انهم اذا لم يتوبوا ليس لهم رؤس اموالهم قال تعالى وهو سديد على ما قلناه اذ المصر على
التحليل مرتد وماله فيء وقال في في يكون ماله فيئا قال بعض اصحابنا وهذا ليس بشيء
لانا نمنع انه اذا لم يتب يكون مرتدا لجواز ان يفعله ويعتقد تحريمه ولا يحكى عليه
ما فيه فان تعالى قد رفع في الاية ان تبتم من اعتقاد حل الربوا فلكم رؤس اموالكم و
مقتضى المفهوم انهم اذا لم يتوبوا عن اعتقاد الحل بل بقوا عليه كانوا مقيمين على
الكفر اذ اعتقاد الحل فيه كفر وح فلا وجه لان يقال عليه انه يفعله مع اعتقاد التحريم
لان ذلك غير مفهوم الشرط الا اذا يقال لا حاجة الى التقييد وفيه ما فيه على ان صاحب
لم يصرح بكونه مرتدا وان حكم بان ماله فيء للمسلمين ويجوز ان يكون له وجه في ذلك غير ما
ذكره تعالى ولو كان هو فقد عرفته ويمكن دفع ما قاله بعد تسليم الارتداد بان مال المرتد
لا نسلم انه فيء للمسلمين اذ هو انما عن فطرته وماله ينتقل الى وارثه فان الارتداد في حقه
بمثابة الموت الموجب لقسمة اموال المرتدين ورثته وان كان عن ملة فماله باق على ملكه وان كان
محجورا عليه في التصرف فيه وعلى هذا اصحابنا اجمع وفي الاخبار دلالة عليه ايضا فان كان
العامة يوافقونا في ذلك لم يتم ما ذكراه والا فيمكن ان الاصل عدم خروج ملك الشخص
عنه الا بدليل واضح والاية غير واضحة في ذلك مع ان المفهوم انما يصار اليه اذا لم
يكن في الكلام فائدة سواه ولا نسلم انه هنا كذلك سلمنا لكن نقول المنطوق حصول الرد

المال فقط ففهوم عدم حصوله فقط وهو كذلك لحصول العقاب معه ايضا او نقول منطوق
الاية ان التائبين عن فعل الربوا وتحليلهم تمام راس مالهم حال كونهم غير ظالمين لانفسهم
بترك التوبة ولا لغيرهم بطلب مالا يستحقونه ولا مظلومين بحصول عقاب من عند انفسهم
او بنقص مالهم فجملة لا تظلمون ولا تظلمون حال ومفهوم الاية انهم ان لم يتوبوا لا يكونون
كذلك وهو حق فانهم ليس لهم راس مالهم مع الحال المذكورة اعني عدم ظلمهم انفسهم وهذا
المقدار يكفي لاعتبار المفهوم فان ارتفاع المركب يكفي فيه ارتفاع احد اجزائه وبالجملة
يستبعد خروج ملك الشخص عنه من ان ينتقل الى وارثه بمجرد الردة ويصير مالا فيئا
للمسلمين خصوصا مع احتمال الرجوع وقبول التوبة منه مع ان الاصل يقتضي بقاء المال
على ملكية صاحبه ولا يخرج عنه الا بوجه شرعي ناقل عنه الى غيره وكون ما نقلوه ناقلا غير
معلوم فتامل يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة اي لا تريدوا
زيادة فمكررة او لا تضاعفوا بها اموالكم او لا تضاعفوا الزيادة اضعافا فالاصل او
اضعافا مضاعفة ما يتعارف في الربح ولعل التخصيص بذلك نظرا الى ما هو الواقع اذ كان الرجل
منهم يربي الى اجل فاذا بلغ الدين محله زاد في الاجل زيادة من المال وهكذا حتى يستغرق
بالشيء الطفيف مال المديون واتقوا الله فيما ذكر عنه واحذروا الافعال الموجبة
لدخول النار لعلكم تفلحون اي لكي تفوزوا بما تدركون ما تاملونه واتقوا النار اي الافعال
الموجبة لدخولها كاكل الربوا ونحوه التي اعدت للكافرين وفيه تنبيه على ان النار بالذات
معدة للكفار فدخول غيرهم من الفساق انما يكون على وجه التبع ولقد وقع التكرار في
الايات الدالة على تحريم الربوا للتاكيد والمبالغة في التحذير عنه والاجتناب منه واعلم ان
هذه الايات وان اقتضت التحريم في جميع ما يكون فيه الزيادة الا ان اصحابنا خصصوها
بالزيادة الحاصلة في المكيل والموزون اذا بيع عثله وكذا المعدود عند بعضهم وكذا
اقتضت عموم التحريم بالنسبة الى جميع المكلفين لكن اصحابنا خصوها ببعض المواضع
التي دل الدليل على جواز الربوا فيها كالربوا بين الوالد وولده والزوج والزوجة والمسلم
والحربي والسيد والعبد واخذ بعض العامة بظاهر العموم فمنع في الجميع وتفصيل ذلك
يعلم من كتب الفروع الثالثة ويل للمطففين التطفيف النحس في الكيل او الوزن اي
التنقيص على وجه الخيانة والتطفيف القدر القليل والتركيب يدل على التعليل قال الزجاج

والما قيل له مطفف لانه لا يكاد يسرق الا الشيء الطفيف قيل كان اهل المدينة من اخبث الناس كيلا
الى ان انزل الله تعالى الاية فاحسنوا الكيل الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون اي
اذا اكتالوا من الناس حقوقهم لانفسهم ياخذونها وافية والا كتيال الاخذ بالكيل
ونظيره الاتزان وهو الاخذ بالوزن ولم يذكر الاتزان لانهما مما يقع البيع والشراء
باحدهما فذكر احدهما يدل على الاخر والجار متعلق باكتالوا والاصل ان يقال اكتالوا منهم
لكن لما كان اكتيالهم من الناس اكتيالا يضرهم ويحامل فيه عليهم ابدل على مكانه من للدلالة
على ذلك ويجوز ان يتعلق يستوفون وتقدم المفعول على الفعل لافادة الخصوصية
اي يستوفون على الناس خاصة فاما انفسهم فيستوفون لها وقيل من وعلى يتعاقبان هذا
الموضع لانه حق عليه فاذا قال اكتلت عليك اراد اخذت ما عليك واذا قال اكتلت منك
اراد استوفيت منك واذا كالوهم او وزنوهم اي كالوا لهم او وزنوا لهم والمعنى انهم اذا
كالوا لغيرهم او وزنوا له يخسرون ينقصون في الكيل والوزن والكلام من باب الحذف
والايصال لان كالوا ووزنوا يتعدى باللام ويحتمل ان يكون على حذف المضاف واقامة
المضاف اليه مقامه والمقدر المضاف هو المكيل والموزون والتقدير واذا كالوا مكيلهم
او وزنوا موزونهم قال في ف ولا يحسن ان يكون ضمير امر فوعا للمطففين لان الكلام
يخرج الى نظم فاسد وذلك لان المعنى اذا اخذوا من الناس استوفوا واذا اعطوهم
اخسروا فلو جعلت الضمير المطففين انقلب الى قولك اذا تولوا الكيل والوزن لهم اسقطوهم
على المنصوص اخسروا وهو كلام متناقض لان الحديث وقع في الفعل لا في المباشر انتهى
وحاصله ان المقصد بيان حالهم في الاخذ من الناس والدفع اليهم وليس المقصد مجرد
مباشرة الكيل والوزن ولو حمل عليه فاتت المقابلة بين القسمين وخرج الكلام عن النظم
الصحيح وكلا يصح كونه تاكيدا لا يصح كونه فصلا لانه انما يكون بين المبتدا والخبر
ونحوه وهو غير حاصل هنا الا يظن اولئك المطففون وهو انكار وتعجيب عظيم من
حالهم في الاجتراء على التطفيف والظن بمعنى العلم اي الا يعلمون مع وضوح الدلالة وفي
الاشارة اليهم باولئك مع تقدم ذكرهم قريبا تبعيد لهم عن درجة الاعتبار بل عن
درجة الانسانية انهم مبعوثون يوم القيمة ومحاسبون على مقدار الذرة والخردلة
ليوم عظيم وصفه بالعظم باعتبار ما يقع فيه من الشدايد والمحن العظيمة او انه بمعنى

الحسبان الان من ظن الجزاء والحساب ورجح ذلك في نفسه وان لم يصل الى حد العلم يجب عليه ان
يحترز ويجتنب المعاصي نحو قام من الغفلة الذي وقظه فان من ظن العطب في سلوك طريق يوجب ان
يجتنب سلوكه حذرا من العطب يوم يقوم الناس لرب العالمين لحكمه وامره والحساب وجزائه
والمراد قيامهم من قبورهم ويحتمل قيامهم يوم المحشر فقد روي عنه صلى الله عليه وسلم يقوم الناس مقدار
ثلثمائة سنة من الدنيا لا يؤمر فيها بامر وفي هذا الانكار والتعجب وكلمة الظن ووصف اليوم بالعظم وقيام الناس فيه لله خاضعين
ووصف ذاته بربوبية العالمين بيان بليغ لعظم الذنب في تفاقم الاثم في التطفيف وقد دل على تحريم
ذلك ايات كثيرة نحو قوله لا تطغوا في الميزان واقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان
وقد تظافرت الاخبار بذلك روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال خمس بخمس ما نقض العهد قوم الا سلط
الله عليهم عدوهم وحكموا بغير ما انزل الله الا فشا فيهم الفقر وما ظهر في قوم الفاحشة الا
فشا فيهم الموت ولا طففوا الكيل الا منعوا النبات واخذوا بالسنين ولا منعوا
الزكوة الا حبس عنهم القطر ونحوها ثم ان ظاهر الاية ترتب الوعيد على التطفيف باي شئ
كان قليلا كان او كثيرا وذهب بعض علمائنا العامة الى ان المطفف لا يتناوله الوعيد انما
اذا بلغ تطفيفه نصاب السرقة ورده الاكثرون قال بعضهم ان العزم عليه من الكبائر وهو
مبني على ان نية المعصية معصية وفيه ما فيه الخامسة خذ العفو اي خذ ما عفى لك
من افعال الناس وتيسر ولا تطلب ما جهد وشق عليهم اخذا من العفو الذي هو ضد
الجهد والمشقة او خذ العفو عن المذنبين والصفح عنهم او خذ الفضل وما تسهل من
صدقاتهم وذلك قبل وجوب الزكوة وامر بالعرف المعروف والمستحسن من الافعال واعرض
عن الجاهلين السفهاء ولا تكافهم ولا تمارهم واحلم عنهم قيل لما نزلت سال النبي صلى الله عليه وسلم جبريل
فقال لا ادري حتى اسئل ثم رجع فقال يا محمد ان ربك امرك ان تصل من قطعك وتعطي
من حرمك وتعفو عن ظلمك وعن الصادق عليه السلام امر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم بمكارم الاخلاق
وهذه الاية جامعة لمكارم الاخلاق وتمامها وقد يستدل بظاهرها على استحباب الاقالة
في البيع كما قاله الفقهاء وعلى استحباب انظار المعسر كما قالوه وعلى كراهة معاملة الاراذل
والسفلة الذين هم الجاهلون في الحقيقة لان معنى الاعراض عنهم كونهم في جانب عنه وهو
ينافي المعاملة والجمهور بعضهم توقف في دلالتها على ذلك نظرا الى ان العالم لا يدل

على الخاص

١٥٠

على الخاص وهو بعيد فان العام يثبت حكمه في جميع الافراد الا ما خرج بالدليل كما هو مقرر في
الاصول الثامنة ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا قد يستدل بها على
عدم تسلط الكافر على المسلم بوجه من الوجوه كالبيع والاجارة وغيرها نظرا الى ان
السبيل نكرة في سياق النفي فتفيد العموم ومن ثم استدل بها الفقهاء على ان
الكافر اذا اسلم عبده فهو على بيعه من مسلم فان امتنع باعه الحاكم وسلم الثمن وعلى
عدم صحة اجارة العبد المسلم منه وعلى عدم صحة بيعه منه ومقتضى ذلك وقوع البيع
فاسدا على ذلك التقدير وعليه اكثر علمائنا وهو قول الشافعي لان التسلط سبيل وقد نفي
بالاية ومن اصحابنا من ذهب الى صحة البيع ولكن يجبر على بيعه منه وهو قول الحنفية مستدلين
عليه بانه يملك بالارث وبانه يبقى في يديه لو اسلم قبل بيعه وليس ذلك الا لصحة تملكه
وفيه نظر لظهور الاية فيما قلناه والفرق ان الارث والاستدامة اقوى من الابتداء
لثبوته بها للمحرم في الصيد مع منعه من ابتدائه ولا يلزم من ثبوت الاقوى ثبوت
الاضعف على انا نقطع الاستدامة بمنعه منها واجباره على ازالته فكيف في الابتداء
قال ابن العربي بعد ان نقل الاية هكذا قاله الله بحكم بينكم يوم القيمة ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا في الاخرة او في الدنيا والمراد بالسبيل الحجة واحتج به اصحابنا
على فساد شراء الكافر المسلم والحنفية على حصول البينونة بنفس الارتداد وهو ضعيف
لانه لا يلبث ان يكون اذا عاد الى الايمان قبل مضي العدة انتهى وقد بنا قش فيما ذكره
بعد كون المراد بالسبيل الحجة بانه لا يتاتى معه فساد شراء الكافر المسلم وانما يتاتى
لو حمل نفي السبيل على عمومه ويمكن ان يجاب بانه اذا لم يكن له حجة لم يكن له امساكه ولا
ملكه فان كون العبد مملوكا للمولا انما هو بحجة كالتقدم ونحوه فاذا انتفت هنا فسد
الشراء نعم اعتراضه على الحنفية غير وارد فان الزوجية تسلط وسبيل والغرض انما
بالارتداد نظرا الى ظاهر الاية وعوده هنا مع الرجوع من غير عقد يحتاج الى دليل اذ مجرد
رفع المانع لا يكون من دون وجود المقتضي الا ان نقول بعدم زوال الزوجية بالارتداد
وانما ارتفع التسلط عليها وغيره من حقوق الزوجية مع ان ظاهر كلامه يعطي زوالها
والتحقيق ان الارتداد ان كان عن ملة لم يزل اصل النكاح بها وبقي موقوفا على انقضاء
العدة وانما يزول لوازم الزوجية وان كان عن فطرة انفسخ النكاح في الحال لكونها في

حكم المورد هذا مع الدخول ومع عدمه يتساويان في الانفساخ وهنا آيات اخر ذكرها بعض اصحابنا لا نرى فيما استدل بها وجها يصلح للدلالة فلذا اعرضنا عنها **كتاب الديون** وتوابعه وفيه آيات **الاولى** يا **أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ** اذا تعاملتم بما فيه دين تقول داينته عاملته بدين اذا اخذت منه او اعطيته وتداين القوم والرجلان بمعناه كذا في ق وفي مجمع في فوائد ذكر الدين مع دلالة التداين عليه ان لا يتوهم ارادة المجازاة من المداينة بالاطلاق عليه وليرجع الضمير في قوله فاكتبوه اليه اذ لو لم يذكر لوجب التصريح به فيقال فاكتبوا الدين فلم يكن النظم بذلك الحسن ولانه ابين لتوزيع الدين الى حال التوجل فانه كالمطابقة ودلالة التزام على ذلك بالتضمن **إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى** معلوم بالايام والاشهر وحاصله كونه بحيث لا يقبل الزيادة والنقصان لا نحو الحصاد والدياس وقدوم الحاج ونحوه مما يقبل الزيادة والنقصان العدم المعلومية فيه واستلزامه وقوع النزاع بين المتعاملين وظاهر الاية يقتضي اعتبار التعيين في الاجل لفظا ولا يكفي كونه مقصودا لهما ويترتب على اعتبار تعينه عدم جواز مطالبة صاحب الحق قبل الاجل وعدم جواز تاخير من عليه الحق عنه لو اراد صاحبه اذ الظاهر ان في الاجل وتعيينه ذلك الامام اخرجه الدليل مثل وجوب الاداء قبله وعدم لزومه كما في القرض فان التاجيل لا يلزم فيه لدليل اقتضاه وقد استفيد من الاية اباحة المعاملة بالدين موجلا وحالا باي وجه كانت المعاملة بالدين نسيئة وسلما وصلحا واجارة وقرضا ونحوها فان المعاملة تشمل جميع ذلك وقد ينقل عن ابن عباس ان الاية في السلم خاصة وكان يقول اشهد ان الله اباح السلم المضمون الى اجل معلوم وانزل فيه اطول اية وتلا الاية ولم يعبا الفقهاء ذلك بل اخذوا بظاهرها الواقع على كل معاملة وان كان مورد بعضها خاصا فان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وظاهرها شامل لما كان العوض ثابتا دينا واحدهما الكلي لاجماع منعقد على ان معاملة الدين بالدين غير صحيحة فتخصص الاية بالثاني وهو قسمان بيع العين بالدين وهو اما ابتياع شيئا بثمن موجل وبيع الدين بالعين وهو المسمى بالسلم وكلاهما داخلان تحت الاية **فَاكْتُبُوهُ** اي اكتبوا الدين في صك لانه اوثق وادفع للنزاع الناشئ من النسيان والجحود والجمهور من العلماء على استحباب الكتابة لاجماع المسلمين قديما وحديثا على البيع بلا كتابة ان الماخوذة من غير كتبة ولا اشهاد ولان في ايجابها حرجا وتضييقا ويحتمل ان يكون الامر للارشاد الى المصلحة لما في ذلك من المصالح بالنسبة الى من له الحق وعليه والشهود وح فلو رضي صاحب الحق بتركه جاز كما يجوز له ان لا ياخذ الحق من اصله وذهب بعضهم الى الوجوب نظرا الى ظاهر الامر قال في ق ويدل على صحة القول الاول قوله فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته والمفهوم من هذا الظاهر فان ائتمن على ماله فله ان يأتمنه عليه قيل فيه تامل اذ يدل على عدم الوجوب على تقدير الايتمان لا مطلقا قلت ذلك يكفي في اثبات الخط لعدم القول بالفرق بالفرق في الكلام في وجوب كتابة الدين مطلقا وعدمها مطلقا وجعل بعضهم قوله فان امن بعضكم بعضا ناسخا لوجوب الكتابة والاشهاد وفيه نظر **وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ** اي بالانصاف والتسوية والامانة لا يزيد في الحق ولا ينقص منه ولا يخص احدهما بالاحتياط دون الاخر وقيل العدل ان يكون ما يكتبه متفقا عليه بين المجتهدين ولا يكون بحيث يجد قاض من قضاة المسلمين سبيلا الى ابطاله ومقتضى ذلك اشتراط علمه بالكتابة على الوجه المامور به الموافق للشرع حتى يحكم كتابة معدلا بالشرع غير مشتمل على تغيير وتحريف وهو في الحقيقة امر للمتداينين باختيار كاتب فقيه دين حتى يحكم مكتوبه موثوقا به معدلا في الشريعة **وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ** ولا يمتنع احد من الكتاب **أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ** مثل ما علمه الله من كتبة الوثائق لا يغير ولا يبدل فيكون تاكيدا السابقه او لا يابى ان ينفع الناس بكتابته كما نفعه الله بتعليمها كقوله تعالى واحسن كما احسن الله اليك وظاهر النهي تحريم امتناع الكاتب وهو يقتضي وجوبها عليه لان ظاهر الامر الوجوب كفاية لكونها في معنى الشهادة ولانها من باب التعاون على البر والتقوى ولانها من الامور العامة البلوى واستلزام اهمالها الخلل بنظام العالم فتكون مستحبة بالنسبة الى كل واحد كما هو شان الواجب كفاية ويؤيده تنكير كاتب ولان الغرض هو الكتابة من اي شخص يتاتى من غير نظر الى خصوصه وقيل كانت واجبة عينا فنسخ بقوله ولا يضار كاتب ولا شهيد وهو بعيد **فَلْيَكْتُبْ** تلك الكتابة التي علمه الله امرها بعد النهي عن الاباء عنها تاكيدا للحث عليها ويجوز ان يتعلق الكاف بهذا الامر فيكون النهي عن الاباء مطلقا ثم الامر بالكتابة مقيدة وفيه من المبالغات ما لا يخفى اذ الجمع بين النهي عن الترك والامر بالفعل ادعى الى فعله من الاقتصار على احدهما **وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ** وليكن الملل الذي عليه الحق لانه المشهود عليه فيعتبر املاله في ذلك ولا ينفع احدا املال غيره لان الغرض الشهادة على ما في ذمته والاملال والاملاء واحد ويستفاد منه وجوب الاقرار من صاحب الحق بما عليه حتى يشهد عليه **وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ** في الاملال فلا ينقص من الحق الذي في ذمته شيئا لا من قدره ولا من صفته بل

يجب عليه الاقرار بما في ذمته وفيه تحذير عظيم من ترك الاقرار بما عليه من الحق كملا واكد بقوله ولا يبخس منه ولا ينقص من الحق الذي عليه شيئا ويحتمل رجوع الامر بالاتقاء الى الكتابة ويكون المراد بالبخس منه عدم نقصانه في الكتابة مما املى عليه وهو معنى الكتابة بالعدل فان كان الذي عليه الحق سفيها ناقص العقل مبذرا كما هو المتبادر من السفيه او ضعيفا صبيا او شيخا مختلا لا يتعود له او لا يستطيع ان يمل هو بنفسه لما فيه من الخرس او الجهل باللغة التي يكون الاملال بها فليملل وليه الذي يلي امره ويقوم مقامه وهو الاب والجد له والوصي في الصبي وكذا المجنون والسفيه ان كانت لهم الولاية كما هو المشهور في البالغ على تلك الصفة والا فالحاكم وامينه وولي الشيخ المختل عقله والذي لا يستطيع ان يملي لخرس ونحوه للترجم المتعاطي احواله العالم بثبوت الدين في ذمته بالعدل من غير حيف حق المولى عليه والمقر له ومقتضى الاية الاكتفاء في ثبوت الحق بمجرد اقرار الولي عنه كما قال وهو دليل جواز النيابة في الاقرار ولعله مخصوص بما تعاطاه القيم او الوكيل انتهى قلت هو كذلك فان الاصل عدم اعتبار الاقرار في حق الغير خرج منه هذا الموضع بالنص لكمال الضرورة فيبقى ما عداه على المنع لكن مقتضى ذلك ثبوت الحق في ذمة المولى عليه بمجرد اقرار الولي والمشهور انه لا بد من انضمام حكم الحاكم اليه مع انه يشكل الحال في المترجم لاقتضاء الاية اعتماد الكاتب على مترجم واحد ويشكل بانه عشابة الشاهد على ما في الذمة او على اقراره والظاهر اعتبار التعدد فيه الا ان يكون الكاتب ايضا عالما بالحال وهو يشكل ايضا اذ لا يحتاج الى اقرار المترجم وبالجملة لا يخلو الامر من اشكال الا ان يقال ان توجيه ظاهر الاية الى ان يثبت التقييد بنص قابل له او اجماع فتامل وقيل ان الضمير في وليه يعود الى الحق اي صاحب الدين ولا اشكال فيه اقوى لكن قول المدعي كيف يقبل ولو كان قوله معتبرا فاي حاجة الى الكتبة والاشهاد الا ان يكون المراد انه يكتب تذكرة له من لسانه وان لم تكن حجة له والحاصل ان الاية كالجمل في بيانها يعلم من خارج ويستفاد منها ان السفيه والضعيف ومن لا يستطيع ان يملي لا يجوز معاملتهم ولا التصرف في اموالهم ولا يقبل قولهم في الاقرار وان لغيرهم ولا يقبل عليهم يقبل قولهم ويصح تصرفهم فيهم والاجماع على انهم ليسوا غير هؤلاء المذكورين سابقا فتعين كونهم الاولياء واستشهدوا شهيدين واطلبوا ان يشهد على الدين شاهدان واطلاق الشهيد على من استشهد تنزيلا للمايئول منزلة الكائن من رجالكم ايها

اعتبار ص

المسلمون وفيه دلالة على اشتراط الاسلام في الشهود وعليه اكثر اصحابنا والشيخ قبل اجماع شهادة الكفار بعضهم لبعض وقد يستدل بها على البلوغ كما هو ظاهر الخطاب واعتبر اخرون الحرية وفي استفادته من الاية تامل فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فليشهد ان او فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا عندنا مخصوص بالاموال او ما يقصد به المال لقيام الادلة من خارج على العدم ممن ترضون من الشهداء لعلمكم بعدالتهم وهو قيد في الشاهد مطلقا عندنا اي سواء كانا رجلين او رجل وامرأتين فالعدالة معتبرة في الشاهد من حيث هو عندنا ولعل في قوله ممن ترضون اشارة الى انكم لم تقوموا بالشهادة شهيدين مرضيين على الحقيقة اذ لا طريق لكم الى معرفة مرضي عند الله من غيره وانما امرتم بالشهادة من هو مرضي عندكم بحسب الظاهر اي يرضى دينه وصلاحه فقد يستدل بها على اعتبار العدالة في الظاهر وان من هو بسبيل المشابة عند المستشهد فهو ممن يصح استشهاده لان المخاطب بذلك المستشهد ولا يلزم من استشهاد من هو كذلك عند وجوب قبول الحاكم شهادته فان القبول يتوقف على كونه كذلك عند الحاكم ايضا وقد لا يكون نعم يخرج صاحب الحق باستشهاده عن عهدة الامر بالاستشهاد والقبول من الحاكم بالحجة ان تضل احديهما علة لاعتبار العدد اي التعدد لاجل ان احديهما ان ضلت الشهادة ونسيتها فتذكر احديهما الاخرى والعلة في الحقيقة التذكير ولكن لما كان الضلال لا ينزل منزلته كقولك اعددت السلاح ان يجيء عدوك فادفعه والتقدير ارادة ان تذكر احديهما الاخرى ان ضلت وفيه اشعار بنقصان عقلهن وقلة ضبطهن وقصورهن عن مراتب الرجال وقرئ حمزة ان تضل بكسر الهمزة على الشرط فتذكر بالرفع وابن كثير وابو عمرو ويعقوب فتذكر من الاذكار بقي شيء وهو ان ظاهر الاية يقتضي حصر الشاهد في الرجلين او الرجل والمرأتين فلا يجوز الاكتفاء بغيرهما والذي عليه اصحابنا قبول الشاهد الواحد مع اليمين ويمكن ان يقال ذلك ثبت بدليل خارج عن الاية كالاجماع والاخبار فلا اشكال ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا الى اداء الشهادة او الى تحملها وبها استدل الفقهاء على تحريم الامتناع من اداء الشهادة بعد التحمل كما يقتضيه قوله ومن يكتمها فانه اثم قلبه او الى تحملها اذ تودى اليها وهذا الصوف بالاية وسموا شهداء تنزيلا للمايئول منزلة الواقع ورجح ايضا بانه اذا حرم الامتناع عن تحملها حذرا من ضياع الحق فلان يحرم الامتناع من

اذانها اولى وعزما حمل التخزم على ما هو اعم من الاداء والتحمل قال في ن وهو اولى لانه اعم فائدة وقد يستدل بها على عدم جواز شهادة العبد في شئ كما ذهب اليه بعض اصحابنا وهو قول الشافعية والحنفية لانه تعالى حرم الاباء على الشاهد والاجماع منعقد على ان العبد لا يجب عليه الذهاب بل يحرم عليه ذلك اذا لم ياذن له سيده **ولا تسأموا ان تكتبوه** اى تملوا من كثرة مداينتكم او غيرها من الاسباب ان تكتبوا الدين او الحق او الكتاب وقيل كنى بالسام عن الكسل لانه صفة المنافق ومن ثم قال صم لا يقول الملو من كسلت **صغيرا** كان الدين **او كبيرا** الكتب مقيدا بما جرت العادة بكتبته لا كالحبة والقيراط او محتقرا كان الكتاب او مشبعا مختصرا او مطولا **الى اجله** اى وقت حلوله الذى اقره المديون والنهى لصاحب الدين عن ترك الكتابة والوثيقة وقيل نهى للشاهد والمراد كلاهما ومر كتبة الشهادة على الحق الى اجله **ذلكم** اشارة الى ان تكتبوه **اقسط عند الله** اكثر قسطا **واقوم للشهادة** واثبت لها واعون على اقامتها واختلف في بنائهما فقال ابن كيسان مبنيان من اقسط واقام على غير قياس اومن قاسط بمعنى ذى قسط وقويم وانما صحت الواو في اقوم كما صحت في التعجب لجموده قلت لعل الوجه في تفسير قاسط بذى قسط حذرا من ان قاسطا قد يكون بمعنى جائر كقوله تعالى واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا ولهذا جعله اولا من اقسط اى عدل واقوم من اقام لا من قام على غير القياس ويحتمل كون اقام من قويم بمعنى ثابت اى اثبت ووجه كونه على غير القياس مما اشتركا فيه بينهما ان فعل لا يبنى من المزيد فيه بل يقال اشد اقساطا واقامة ولكن هذا غير متفق عليه فان سيبويه نص على جواز التفضيل من افعل المزيد خاصة فيجوز من باب الافعال نحو اعطاهم واولاهم قال الراضى وعند سيبويه وهو قياس من افعل مع كونه ذا زيادة ويؤيده وقوع ذلك كثيرا نحو اعطاهم للدنانير واولاهم بالمعروف وانت اكرم من فلان وانما جوزه لقلة التغيير فيه لانك تحذف منه الهمزة فقط وترده الى الثلاثة ثم تبنى منه افعل وفى ق فان قلت لم بنى افعل التفضيل اعنى اقسط واقوم قلت يجوز على مذهب سيبويه ان يكونا مبنيين من اقسط واقام وان يكون قسط من قاسط على طريقة النسب بمعنى ذى قسط واقوم من قويم والحق ان قول سيبويه هنا غير بعيد لوروده في كلام العرب كثيرا على وجه لا يصح التكليف في تصحيحه فينبغى القول به **وادنى** ان لا ترتابوا واقرب في ان لا تشكوا في جنس الدين وقدره واجله انتم والشهود

الا ان تكون تجارة حاضرة استثناء من الامر بالكتابة والتجارة الحاضرة تعم المتبايعة يدا بيد غير موجل او عين **تديرونها بينكم** تتعاطونها يدا بيد غير نسيئة **فليس عليكم جناح** حرج وضيق **الا تكتبوها** لان الكتابة للوثيقة وانما يحتاج الى الوثيقة احتياطا لئلا تقع في النسيئة دون النقد والمعنى ان تبايعوا بيعا ناجزا يدا بيد فلا باس ان لا تكتبوا بعد عن التنازع والدين **وقرئ** عاصم بنصب تجارة على انها خبر كان والاسم مضمر يفسره الخبر والباقون برفعها على انها فاعل كان التامة ويحمل التاقصة والخبر يديرونها **واشهدوا اذا تبايعتم** لعل المراد المبايعة فيها التجارة الحاضرة المذكورة سابقا ويكون المراد الاشهاد كافا في التجارة الحاضرة دون الكتابة ويحتمل ان يكون المراد مطلق التبايع فان الاشهاد فيه احوط واضبط والامر للاستحباب او للارشاد الى المصلحة لما في ذلك من تضييط الامر قال ابن عطية والاوامر التي في هذه الاية للاستحباب عند اكثر العلماء وقيل انها للوجوب ثم اختلف في احكامها وانسخها اتى وفيه نظر اذ الظاهر ان بعض احكام الاية مما لا يقل احد بنسخه كوجوب اداء الشهادة بل عملها ايضا كتابة مما اختلفوا في وجوب الكتابة على الكاتب فقيل به ونسخ بقوله ولا يضار كاتب وهو قول جماعة لا يعبا بهم وغيرها من الاحكام لم يقل احد بنسخه فتامل **ولا يضار كاتب ولا شهيد** ان كان مبنيا للفاعل كان للمراد نهيهما عن اضرار المتداينين بريء الاجابة والتحريف والتغيير في الكتابة او الشهادة وان كان مبنيا للمفعول فالمراد النهى عن الضرر بهما مع استجابتهما عن جهتهما الضرري اللازم لهما من جهة تحصيل المعاش وتكليف السفر الى بلد القاضي او المدعى عليه وتكليف الكاتب قلما او مدادا او قرطاسا ونحو ذلك واعتبر العامة من الضرار عدم اعطاء الكاتب جعله اى اجرته وهو عندنا بطر **وان تفعلوا** الضرار او الله سيتم عنه مطه **فانه فسوق بكم** وخروج عن طاعة الله لاحق بكم ضرره **واتقوا الله** في مخالفة ما امركم به ونهاكم عنه **ويعلمكم الله** الاحكام التي تحتاجون اليها من امور دينكم وما يصلحكم في دنياكم **والله بكل شئ عليم** تكرير لفظ الله في الجمل الثلاث لاستقلال كل منها وعدم توقف احديها على الاخرى فان الاولى حث على التقوى والثانية وعد بانعامه والثالثة لتعظيم شانه ولانه ادخل في التعظيم من الضمير **تنبيه** قد يظهر من هذه التاكيدات في امر الكتابة انها معتبرة وحجة شرعية يصح التمسك بها والمشهور بينهم خلافه وذلك فلا يصح الركون اليه بل اللازم الوقوف مع ظاهر كما ذهب اليه البعض ولقد بالغ المانعون

تنبيه

في ردها حتى قال والله لو علم انه خطء لم يجز له الشهادة به الا ان يعلم الواقعة فيشهد
لكونه عالما لا لكونه خطء بيد ويمكن توجيه المشهور بان الشهادة يعتبر فيها كونها عن
علم كما ثبت بالادلة وظاهر ان الكتابة لا توجب ولو اوجبته وجب العمل بها بالمكان العلم
وح فيمكن ان تكون الفائدة فيها كونها موجبة لتذكر الشاهد او صلح الحق وكيف هذا
فائدة ذكر على بن ابراهيم في تفسيره ان في البقرة خمسمائة حكم وفي هذه الاية خمسة عشر
حكما وقد تلوناها عليك في تضاعيف الكلام **الثانية وان كان ذو عسرة** وان
وقع عزيم ذو عسرة على ان كان تامة وقرئ ذا عسرة على انها ناقصة واسمها ضمير يرجع
الى الغريم **فنظرة الى ميسرة** فالحكم او فعليكم نظرة او فليكن نظرة الى ميسار ومقتضى
الاية وجوب انظار المعسر الى وقت يساره ويستفاد منها تحريم حبسه ومطالبته وملازمته
ووجوب انتظاره الى وقت اليسار هذا اذا علم اعساره ولو كان الريبة في اعساره جاز
ان يحمل على ظهور الاعسار ويخلى عنه والى ذلك يذهب علمائنا اجمع ووافقنا عليه الشافعي
وفي الاخبار دلالة عليه روى عن الباقر ع ان علياء كان يحبس في الدين اذا تبين له افلاس
وحاجة ولم يسأل حتى يستفيد مالا وقال ابو حنيفة اذا ثبت اعساره وخلاه الحاكم كان
للغريم ملازمته الا انهم لا يمنعونه من الاكتساب وظاهر الاية حجة عليه وحمل الاعسار
عندنا ان لا يكون عنده فاضل عن قوت يومه وليلته له ولعياله الواجبي النفقة على الاقتصاد
ولا بد لهم من كسوة لصلوتهم ودفع الحر والبرد عنهم ومن دار وخادم تليق
بحالهم فلو فضل عنده من ذلك وجب دفعه الى الدين وفي اخبار دالة على ذلك روى
الكليني في الحسن عن الصادق ع قال لا تباع الدار ولا الجارية في الدين وذلك لان الرجل
من ظل يسكنه وخادم يخدمه وبالجملة ما فضل عن جميع ذلك يجب دفعه فلا يكون معسرا
وملا قالوا وظاهر الاية عموم الانتظار للمعسر في كل دين كان وقال ابنا بابويه ان كان قد
اتلف بالمعروف وجب انظاره للاية وقد انفقه في المعاصي فطالبه وجب عليه الاداء وليس هو
من اهل هذه الاية وظاهر العموم حجة عليهما والحكم واصالة عدم التصيير الا بدليل وقيل
وقيل ان الانتظار واجب في دين الربوا الاية وفي كل دين القياس عليه ولعل نظر هذين
القولين الى الاية السابقة في بيان حكم الربوا فيكون هذه فيه ايضا وفيه نظر فان ايات القرآن
لا تعلق لبعضها وانما للالفاظ فيجب تثبت بثبت الحكم **وان تصدقوا** على الغريم
بابرائه مما في ذمته **خير لكم** من الانتظار او مما تاخذونه لكثرة ثوابه وتضاعفه وذلك
ان كنتم تعلمون حقيقة التصدق وما فيه من الثواب الجزيل والاجر الجميل والانتظار
وما فيه ايضا فانكم ترجحون التصدق عليه ويحتمل ان كنتم من اهل العلم والتمييز
وفي الاية دلالة على صحة الابراء بلفظ التصدق لا النهي خلافا للمشهور فيما بيننا وفيها
ايضا دلالة على انه خير من الانتظار ولا يراد ان الانتظار واجب والابراء مستحب والمستحب
لا يكون افضل من الواجب لان الابراء جامع للنظرة والصدقة وظاهر ان الجمع بين الواجب
والمندوب خير من الواجب وحده واعترض بانه مع الابراء لا انتظار اذ هو انما يكون مع بقاء الحق
لا مع زواله فلا وجه للجمع بينهما واجيب بانه لما كان الغرض من وجوب تراكم المطالبة التضييق
على الغريم وهو متحقق مع الابراء فكانه جمع بينهما وكان الثواب المترتب عليه اكثر من ثواب
الانتظار وحده وهو كما ترى والحق ان افضلية المندوب على الواجب غير مستبعدة
بل واقعة في كثير من الموارد فلا مانع من ان يكون هذا منها وقيل اراد بالتصدق هنا
الانتظار لقوله ص لا يحل دين رجل مسلم فيؤخره الا كان له بكل يوم صدقة وهذا القول
مرغوب عنه فان الانتظار قد علم مما تقدم فلا بد من حمل هذا على فائدة جليلة ولانه لا استبعاد
في كون الابراء خيرا من الانتظار وبقاء المال في الذمة وان حصل في كل يوم بل كل ساعة صدقة
اذ يجوز خيرية هذه الصدقة بالنسبة الى ما عداها اللانية ومقتضى اطلاق كون التصدق
والابراء خيرا من الانتظار انه كذلك بالنسبة الى كل احد وان كان فاسقا او غنيا فهو مثابة قولك
الاحسان حسن وان لم يكن المحسن اليه من اهله كما روى عنه ص اصنع المعروف الى كل احد فان
لم يكن اهلا فانت اهل لذلك ثم انه تعالى اكد الترغيب في الطاعات والترهيب عن المعاصي بقوله
واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله اي تصيرون اليه وهو يوم القيمة او يوم الموت **ثم توفى كل**
نفس ما كسبت اي تستوفي في اجر ما كسبته من الاعمال خيرا وشرا او ما كسبته من الثواب
والعقاب **وهم لا يظلمون** اي لا ينقصون ما يستحقونه من الثواب ولا يزاد عليهم ما يستحقونه
من العقاب فليكن العاقل على حذر من ذلك اليوم وعما قليل يصل اليه قال في وروى عن
ابن عباس انها اخر اية نزل بها جبرئيل فقال اضعها في راس الثمانين والثمانين من البقرة
وعاش رسول الله ص بعدها احدا وعشرين يوما وقيل احدا وثمانين يوما وقيل سبعة
ايام وقيل تلك ساعات ومثله قال ابن عباس وقال في ومراده انه وانقوا يوما وقال في ومن هذه السورة

آخر سورة كاملة نزلت من القرآن فعاش رسول الله صلعم بعدها ثمانين يوما ثم لما خرج رسول الله صلعم الى حجة
الوداع نزلت عليه في الطريق يستفتونك في الكلالة الى آخرها فسميت آية الصيف ثم نزل عليه
وهو واقف بعرفة اليوم اكملت لكم دينكم الآية فعاش رسول الله صلعم بعدها احدا وثمانين يوما ثم
نزلت بعدها آيات الربوا ثم نزلت بعدها واتقوا يوما ترجعون فيه الآية وهي آخر آية نزلت
من القرآن فعاش رسول الله صلعم بعدها احدا وعشرين يوما وقال ابن جريج تسع ليال وقال مقاتل
جمع ومقاتل سبع ليال ثم مات يوم الاثنين لليلتين خلتا من شهر ربيع الاول حين زاغت الشمس وروى
اصحابنا الليلتين بقيتا من صفر سنة احدى عشر من الهجرة انتهى كلامه وعلى هذا فاقاله قبل هذه
الايام رواه عن ابن عباس وابن عمر ان آخر ما نزل من القرآن اى الربوا كالمجمل تفصيله ما ذكره هنا
فلا تنافي بين كلاميه الثالثة من ذا الذي يقرض الله من للاستفهام ومحلها الرفع بالابتداء
وذا خبره والذي صفته او بدل منه واقراض الله مثل لتقديم العمل الذي يطلب ثوابه
قرضا حسنا اقراضا حسنا مقرونا بالاخلاص وطيب النفس ويندرج في ذلك جميع الطاعات
الواقعة لوجه الله كانت ببذل النفس كما في الجهاد او السعي في تحصيل العلوم او الواجبات
او السعي في قضاء الحاجات وسائر مرضاة الله ويدخل فيه مثل اقراض المؤمنين المحتاجين وغيرهم
وخصه بعضهم بالجهاد والانفاق في سبيل الله والعموم اولى وعن ابن عباس القرض
الحسن ان يستر ويصفو ويعجل ولعل الوجه في التعبير عن ذلك بالقرض الذي هو
قطع المال ورده فعسى ليعوض به التنبيه على ان العوض على هذا العمل والجزاء عليه لازم الوصول
فيضاعفه له فيضاعف جزاءه وثوابه وقد اخرج الكلام على صورة المغالبة للمبالغة وقرئ
عاصم بالنصب على اضمار ان لكونه مجوابا بالاستفهام من حيث المعنى فان الكلام في قوة ايقرض الله
احدا فيضاعفه اضعافا كثيرة امثالا كثيرة لا يقدرها الا الله وقيل الواحد بسبعمائة وهي جمع ضعف
ونصبه على الحال من الضمير المنصوب او على انه مفعول ثان لتضمن المضاعفة معنى التصيير
على المصدر على ان الضعف اسم مصدره وجمع للتنويع وقد كثر استعمال اقامة اسم المصدر مقامه
واعطاؤه حكمه فيما بينهم والاختلاف في الاضعاف بسبب النبي واستحقاق المنفق عليه وصلاحيته
وعلمه وقرابته وغير ذلك من العوارض الموجبة للتضعيف وعن الصحاك قال ما نزل آية من وجاء بالحسنة
فله خير منها قال رسول الله صلعم ربي زادني فانزل الله سبحانه من جاء بالحسنة فله عشر امثالها فقال
رسول الله صلعم ربي زادني فانزل الله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا

كثيرة والكثير عند الله لا يحصى والله يقبض ويبسط اى يقتر على قوم في الرزق ويوسع على
آخرين بحسب ما تقتضيه المصلحة والحكمة فلا تخلوا انما وسع عليكم لتلا يبدو حالكم او لا يفتخر
لم قتر عليه ان يخرج عن الرضا والامر وسع عليه ان يتكبر ويحتمل ان يراد انه يقبض القرض و
يبسط في العوض فيوسعه او انه يقبض على البعض بالموت ويبسط على الوارث واليه ترجعون
فيجازيكم على ما قدمتم من الاعمال الصالحة وعلى ما تركتم منها وقد وقع في الكتاب المجيد ايات
كثيرة دالة على الحث على اقراض الله كقوله من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له ولاجر
كريم وقوله ان المصدقين والمصدقات واقرضوا الله قرضا حسنا يضاعف لهم ولهم اجر كريم وقوله
ان تقرضوا الله قرضا حسنا يضاعفه لكم ونحوها وهي متقاربة في المراد واما تتابع الآيات
فانواع الاول الرهن وفيه آية واحدة وهي وان كنتم على سفر اى مسافرين والخطاب
للمتعاملين بالدين الموجل كما يعطيه قوله ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة خبر مبتدا
محذوف او مبتدا حذف خبره والتقدير فالذي يستوثق به او فعليكم رهان وليس المراد
باشتراط السفر في الآية انه لا يكون مشروعا في الحضر فان الرهن يجري في الحضر والسفر
معا وحال الكاتب وعدمه بغير خلاف بين العلماء وانما الاشتراط بالسفر خرج مخرج الغالب فان
السفر اكان مظنة لاعواز الكتب والاشهاد امر على سبيل الارشاد الى حفظ المال الذي لا بد للمتعاقدين
منه والضمان باشتراط السفر فيه بعيد مخالف للاجماع ومردود بما اشتهر عنه صلعم انه رهن
درعه وهو حاضر عند يهودي على عشرين صاعا من شعير ولا امر بالرهن للارشاد كما
عرفت دون الوجوب كما في الكتابة وقد انعقد الاجماع على عدم وجوبها واما اشتراط القبض
فيه وعدم لزومه بالايجاب والقبول دونه فهو قول الاكثر متأولون العبارة والمراد باللزوم
ان لا يكون للراهن الرجوع عن الرهن وللمرتهن عن الارتهان ومقتضى هذا ان للرهن
بايقاع الايجاب والقبول ولم يقبض له يلزم وكان للراهن الامتناع من الاقباض والتصرف فيه
بالبيع ونحوه لعدم لزومه وذهب الشيخ في الخلاف الى لزومه بمجرد العقد واختاره ابن ادريس
وعليه الدال من العبارة واحد في احدى الروايتين واجمع الاولون بظاهر قوله فرهان مقبوضة
حيث وصفها بكونها مقبوضة فاقتضى ذلك عدم تحقق الرهن بدونه وبوبك رواية محمد
بن قيس عن الباقر عه قال لا رهن الا مقبوضا واجمع الاخرون بعموم قوله تعالى اوفوا بالعقود والاصالة
اشتراط عدم القبض واجابوا عن الآية بان الدلالة فيها من حيث وصف الرهن بالقبض لا تحجة فيه

وجوب

ل نسخه

عند المحققين على انه لا الا انها لا تدل على الاشتراط فان القبض لو كان شرطا في الرهن لكان
ذكر القبض تكرارا لا فائدة فيه فكما لا يحسن ان نقول مقبوضة لا يحسن مقبوضة ولان الاية
لبيان الارشاد الى حفظ المال وذلك انما يتم بالاقباض كما لا يتم الا بالارتهان كما لا يحتاط
بقضى القبض كما يقتضى الرهن وكما ان الرهن ليس شرطا في الدين فكذا القبض في الرهن
والرواية ضعيفة السند فلا يصار اليها في اثبات مثل هذا الحكم كذا اجاب العلامة في
المختلف قلت الذى يظهر من الرواية ان الوصف في الاية بالقبض للبيان والكشف لا للتقييد
فلا يتحقق الرهن بدون القبض كما هو مقتضى الوصف الموضح الكاشف وضعف الرواية
لا يمنع من كون المراد بالاية ذلك فانها كالامارة عليه ولعل من يذهب الى اشتراط القبض نظر
الى ذلك فالجواب عنها مدفوع على ان الرواية مشهورة بين الاصحاب منقولة في الكتب
المعتبرة واكثرهم عامل بها او مفت باعتبار القبض وهو جابر لضعفها ان كان ثم انا لو
تنزلنا عن ذلك لا يمكن ان نقول الاية ان لم تكن ظاهرة فيما قلناه فهي محتملة له احتمالا مساويا
لاحتمال غيره وهو دليل مشروعية الرهن في المعاملات وليس عليه دليل غيرها وحينئذ فنقول
كون الشئ وثيقة شرعية تترتب عليها الاحكام الخاصة بها مثل سقوط سلطنة المالك عن
ملكه وكونه وثيقة الدين ونحو ذلك مما هو خلاف الاصل متوقف على دليل شرعي مستفاد
من الشرع ولا يكفى فيه الاصل والعقل والذى يثبت بالشرع كونه وثيقة شرعية بالاجماع وظاهر
الاية والخبر السابق هو الرهن المقبوض ولم يثبت في غيره فيبقى على حكم الاصل الذى هو العدم
ولا يكفى فيه عموم اوفوا بالعقود فانا لا نسلم ان الرهن دون القبض عقد شرعي يجب الوفاء
به لعدم ظهور ثبوته من الشرع كذلك وايضا ان كان المراد العقود الصحيحة فلا نسلم
صحة العقد الواقع بدون القبض وكون الاصل فيه ذلك غير ظاهر فانه يعتبر فيه شروط
زائدة عليه وليس حصولها معلوما ولا مظنونا بدون اعلام الشارع ولان الصحة حكم
شرعي يتوقف على ورود الشرع به ومجرد كون الشئ مما يصدق عليه انه عقد لا يقتضي
ذلك وان كان المراد ما هو اعم من الصحيح او الفاسد فلا دلالة فيه على المط وقد قيل
يجوز ان يراد بها الاعم كما هو ظاهرها ويراد بالايفاء بمقتضى مطلق العقد صحيحا كان او
فاسدا فالصحيح بمقتضى الصحة والفاسد بمقتضى الفاسد فان للفاسد ايضا احكاما شرعية
تترتب عليه فاين الدلالة على ما قالوه وحيث يعتبر القبض فالمراد به التخلية مط وانما يتحقق بان

بعض المرتهن

١٥٧

بعض المرتهن فيقبضه او يوكل في قبضه فان كان الرهن خفيفا يمكن تناوله باليد فقبضه
ان يتناوله هو او وكيله وان كان ثقيلا كالعبد والدابة فقبضه نقله من مكان الى اخر وان
كان مما لا ينقل ولا يحول من ارض او دار وعليها باب مغلق فقبضها ان يخلى صاحبه بينه وبينها
ويدفع بابها اليه او يدفع اليه مفتاحها وان لم يكن له باب فقبضه التخلية بينه وبينها من غير
حائل ولو كان شئ من المذكورات في يد المرتهن بالعارية السابقة كفى ذلك في القبض وهل
يفتقر الى مضى زمان يتحقق فيه الاظهر العدم **فان امن بعضكم بعضا** اى وثق
واعتمد بعض المداينين بعض المديونين بان لا يجحد ولا ينقصه ولا يناقصه واستغنى
بامانته عن الكتابة والارتهان **فليؤد الذى اؤتمن امانته** اى دينه سماه امانة مع
كونه ثابتا في ذمته ومضمونا عليه لائتمانه عليه بدون الكتابة والارتهان والمراد
باداته اليه اعطاؤه اياه وايصاله اليه بغير جحود يحتاج الى الاثبات عند الحاكم ولا
ينقص منه شيئا او يدفعه اليه في محله من غير مطل وتسويف ثم بالغ في الدفع على ذلك
الوجه بقوله **وليتق الله ربه** في الخيانة واداء الامانة فيدفعها الى صاحبها على وجه
جميل ويحتمل ان يكون المراد الامر بالاتقاء مط الذى هذا الموضع منها ولعل الغرض
من المبالغة في اداء هذا الدين بخصوصه مع ان الدين مط يجب دفعه الى صاحبه من
غير مطل وتسويف عند الطلب والقدرة اجماعا ان هذا الدين محل الجحود والانكار
لعدم الكتابة والوثيقة فيه فاراد التحذير والتخويف من عدم دفعه الى صاحبه وقد
يستدل بظاهر الاية على وجوب اداء كل امانة ائتمن صاحبها الغير عليها من غير خصوص
بالرهن ولا بالدين ولا بالراهن ولا المرتهن فيشمل الرهن في يد المرتهن ونحوه وحيث
ان الاوامر في الاية للارشاد دون رعاية وجوب الاحتياط كما عرفت لم يكن الامانة شرطا
في عدم الرهن كما قد يظهر من الاية **ولا تكتموا الشهادة** ايها الشهود عند ارادة اقامتها
لاثبات الحق فان في ذلك ابطال حق المسلم وحرمة مال المسلم كحرمة دمه ويمكن ان يكون
الخطاب للمديونين والشهادة شهادتهم واقرارهم على انفسهم بالحق **ومن يكتمها** منكم
مع علمه بالمشهود به وعدم ارتيابه فيه وتمكنه من ادائها بحيث لا يترتب على اقامتها
ضرر **فانه اثم قلبه** اى يأثم قلبه او قلبه يأثم وفي اضافة الاثم الى القلب مع ان الاثم يلحق
المجموع اشارة الى ان اكتساب الاثم بكتمان الشهادة يقع بالقلب لان العزم على الكتمان انما يصدر

فقبضها النقل من مكان الى اخر وان لم يمكن ذلك ما في قبضها ان يخلى وان ارضى او غيرهما

منه واسناد الفعل الى الجارحة التي يقع بها البلغ كما تقول ابصرته بعيني وسمعته باذني ولان
اضافة الاثم الى القلب ابلغ في الذم كما ان اضافة الايمان اليه ابلغ في المدح ولان القلب
هو رئيس الاعضاء والمضغة التي اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد
كله وكانه قيل فانه مكتسب الاثم في اصل نفسه وملاك امره فكان مسوقا في الاية للدلالة على ان
كتمان الشهادة من الكبائر وعن ابن عباس اكبر الكبائر الاشراك بالله لقوله فقد حرم الله
عليه الجنة وشهادة الزور وكتمان الشهادة والله بما تعملون اي تسرون وتظهرون عليم
فيجازي الجميع بحسب علمه وترهيب الثالث الضمان وفيه اربعة ان الاولى ولمن جاء به حمل بعير
من الطعام على طريق الجعل له وانا به زعيم كفيل او ضمين او مؤد الى من رددة وبه استدل
اصحابنا وغيرهم على مشروعية الضمان قال العلامة في التذكرة والضمان ثابت بالكتاب
والسنة والاجماع قال الله تعالى ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم قال ابن عباس الزعيم
الكفيل لا توهن الاية لا يصلح لكم لاستدلالهم بها لان حمل البعير مجهول ولانها اجعالة
لانها حكاية عن منادي يوسف ع ولا يلزم شرعنا لانا نقول حمل البعير معروف عندهم
ولهذا سموه وسقا وعلق عليه النبي ص نصاب العلاتين واما الجعالة فانا نمنع بطلان الكفالة
بها الا ان تؤل الى اللزوم سلمنا عدم جواز الضمان فيها لكن اللفظ اقتضى جواز الكفالة
بها وجوازها بالجعالة ثم قام دليل على ان الجعالة لا تكفل بها وهذا الدليل لا ينفي
مقتضى اللفظ واما شرع من قبلنا فقد قيل انه يلزمنا اذا لم يدل دليل على انكاره
الكفالة وليس هنا ما يدل على انكار الكفالة فيكون ثابتا في حقنا انتهى كلامه وهو جيد
غير ان ضمان المجهول لما ذهب اليه جماعة من الاصحاب واختاره في المختلف واستدل عليه
بهذه الاية نظرا الى الاصل عدم تعيين حمل البعير الذي وقع عليه الضمان وح فلا حاجة
الى التزام معلومية الثانية سلهم انهم يدلك زعيم اي كفيل والكفيل والضمين واحد
والمعنى سلهم يا محمد ايهم كفيل لهم بان لهم في الاخرة ما للمسلمين وبها استدل بعض اصحابنا
على مشروعية الضمان وفي كلا الدليلين نظر لعدم ظهور وجه الدلالة الثالث
الصلح وهو ابات الاولى لا خير في كثير من نجواهم من مناجيهم فانه يطلق على كل قول له تعلق
ما من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم وفي على حذف
المضاف اي لا خير في اكثر نجوى من امر ويجوز على الانقطاع بمعنى ولكن من امر بصدقة فهو في نجواه الخير

وفيه ترغيب في يوسف

ان صح

وانما قال في كثير من نجواهم مع صدق الحكم كليا او يؤول قوله كلام يراد به كله على الا الا ما
كان من امر بمعروف او نهي عن منكر او ذكر الله استجلابا للقلوب وليكون داخلا في الاستثناء
به ويخرج عنه الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد بالمعروف ابواب البر لا عتراف
العقول بها ولان اهل الخير يعرفونها وروى ابن بابويه عن الصادق ع في قول الله عز وجل لا
خير في كثير من نجواهم الا من امر بصدقة او معروف قال يعني بالمعروف القرض او
اصلاح بين الناس او اصلاح ذات البين وبظاهر الاية استدل الفقهاء على مشروعية صيغ
الصلح بالمعنى المتعارف لظهور كونه اصلاحا لما اشتمل عليه على رفع التنازع بين المتخاصمين
سواء كان على دين او عين او منفعة ونحوه وقال علي بن ابرهيم في تفسيره حدثني ابي
عن ابن ابي عمير عن حماد عن ابي عبد الله ع قال سالت الله عز وجل فرض التجمل قلت وما التجمل
جعلت فداك قال ان يكون وجهك اعرض من وجه اخيك فتجمل له وهو قوله لا خير في
كثير من نجواهم الاية ويمكن ان يقال الخير اما ان يتعلق بايصال المنفعة او بدفع المضرة والاول
اركان من الخيرات الجسمانية فهو الامر بالصدقة والثاني من الخيرات الروحانية تكميل
القوة النظرية او العملية فهو الامر بالمعروف والثاني هو الاصلاح بين الناس فثبت ان
الاية مشتملة على جوامع الخيرات ومكارم الاخلاق الثانية واصلحوا ذات بينكم
اي الحال التي بينكم بالمواساة ومساعدة بعضكم بعضا فيما رزقكم الله وبها استدل
ايضا على مشروعية الصلح بالمعنى المشهور وفيها الكلام السابق الثالثة وان خفتم
شقاق بينهما خلاف بين المرء وزوجته فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها
فابعثوا ايها الحكام متى اشتبه عليكم حالهما ليتبين الامر واصلاح ذات البين
رجلا وسيطا يصلح للحكومة والاصلاح من اهله واخر من اهلها فان الاقارب اعرف
بواطن الاحوال اطلب للصلاح ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما الضمير الاول
للحكمين والثاني للزوجين اي ان قصدا الاصلاح اوقع الله حسن سعيهما الموافقة
بين الزوجين وقيل كلاهما للحكمين اي ان قصدا الاصلاح يوفق الله بينهما ليتفق
كلمتهما ويحصل مقصودهما وقيل للزوجين اي ان اراد الاصلاح وبزوال الشقاق
اوقع الله بينهما الالفة والوفاق وفيه تنبيه على انه من اصلح نيته فيما يتحراه اصلح الله
مبتغاه وبها استدل على مشروعية الصلح بالمعنى المشهور وفيه مما مر الرابعة وان

صيغ

١٥٧

وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا تجافيًا عنها وترفعًا
عن صحبتها لكراهتها أَوْ إِعْرَاضًا بتقليل محادثتها وموانستها ونحوهما مما يظهر معه
آثار نشوزه وذلك لبعض الأسباب كالطعن في السن أو طموح عين إلى أخرى فَلَا جُنَاحَ
عَلَيْهِمَا أي لا إثم ولا حرج على كل واحد منهما أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا أن يتصالحا بأن
يحط له بعض المهر أو القسم الذي لها أو يهب شيئًا تستميله به لتدوم المقام في حباله و
تبقى على زوجيته وَالصُّلْحُ خَيْرٌ أي الصلح بترك بعض الحقوق خير من الفرقة وسوء العشرة
أو من الخصومة ولا يجوز أن يراد به التفضيل بل بيان أنه من الخير كما أن الخصومة من
الشر وهو في معنى أصل الفعل وفي الآية دلالة على مشروعية الصلح بالمعنى المصطلح ويستفاد
منها أن المرأة إذا أسقطت القسمة من حقها سقطت وفيه دلالة على جواز سقوط
الشيء قبل وجوبه فإن حق المرأة يتجدد يومًا فيومًا بالقسمة لحقها وسيجيء لها تتمة إن شاء
الله تعالى الخامسة إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ لاشتراكهم في الدين وفي هذا بيان لأن الإيمان
قد عقد بين أهله من السبب القريب والنسب اللاصق ما حكم أن لم يفضل الأخوة ولم يبرز
عليها لم ينقص عنها ولم يتقاصر عن غايتها فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ لعل الفائدة في وضع
موضع المضمر الحث على ارتفاع الفتنة وإيقاع الصلح لما في العادة أنه إذا شب النزاع بين
الأخوين لأب وأم لزم سائر الناس أن يتناهضوا في رفعه وإزاحته ويركبوا الصعب
والذلول مشيًا بالصلح حتى يثبت التسفير بينهما إلى أن يحصل الوفاق فالأخوة بالدين أحق
بذلك وقد استدل بها أيضًا على مشروعية الصلح بالمعنى المصطلح والتمام في مجال
السادسة فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا في كل الأمور إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ
بحمد ونعلم بحسن الجزاء وفيها ترغيب في الإصلاح والكلام في دلالتها كما تقدم الثالث الرابع
الوكالة استدل على مشروعيتها بثلث آيات الأولى قَالُوا فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ والمراد
أعطوه دراهمكم واقيموه مقام نفسكم في الابتياع ولا يراد من الوكيل سوى ذلك
وبها استدل العلامة في التذكرة وفيه نظر فإنها حكاية حال لا عن شرع ولا عن معصوم

وَلَا يَسْتَنِدُ إِلَيْهَا بَعْدَهَا إِلَّا أَنْ يُقَالَ ذِكْرُ الْآيَةِ فِي بَيَانِ وَصْفِ حَالِهِمْ وَفِي سِيَاقِ مَدْحِهِمْ عَلَى
الْفِعْلِ الَّذِي صَدَرَ مِنْهُمْ مَعَ كَوْنِهِمْ مِنَ الصُّلَحَاءِ الْأَبْرَارِ وَفِيهِ مَا فِيهِ الثَّالِثَةُ قَالَ الْفَقِيهُ أَيَّدَهُ
اللَّهُ الْفَتَى يُطْلَقُ عَلَى الْوَكِيلِ وَالْخَادِمِ وَحَيْثُ أَنَّ الْمُرَادَ يُوشَعُ بْنُ نُونٍ ثَمَّ وَلَيْسَ هُوَ خَادِمًا
فَتَعَيَّنَ كَوْنُهُ وَكِيلًا وَفِي ذَلِكَ نَظَرٌ وَبِالْجُمْلَةِ دَلَالَةُ الْآيَاتِ عَلَى مَشْرُوعِيَّةِ الْوَكَالَةِ بَعِيدَةٌ
وَإِنْ كَانَ الْإِجْمَاعُ مُنْعَقِدًا عَلَيْهَا وَالْأَخْبَارُ دَالَّةٌ عَلَيْهَا فَإِنَّ الْكَلَامَ فِي اسْتِفَادَةِ ذَلِكَ مِنْ تِلْكَ
كِتَابُ فِيهِ جُمَلٌ مِنَ الْعُقُودِ وَفِيهِ مُقَدِّمَةٌ وَأَبْحَاثٌ أَمَّا الْمُقَدِّمَةُ فَفِيهَا آيَةٌ وَاحِدَةٌ تَشْتَمِلُ عَلَى
أَحْكَامٍ كُلِّيَّةٍ وَهِيَ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ الْوَفَاءُ هُوَ الْقِيَامُ بِمُقْتَضَى الْعَقْدِ
وَكَذَا الْإِيفَاءُ وَالْعَقْدُ الْعَهْدُ الْمُوَثَّقُ بِهِ وَأَصْلُهُ الْجَمْعُ بَيْنَ شَيْئَيْنِ بِحَيْثُ يَعْسُرُ الِانْفِصَالُ
بَيْنَهُمَا وَلَعَلَّ الْمُرَادَ بِالْعُقُودِ مَا يَعُمُّ الْعُقُودَ الَّتِي عَقَدَهَا اللَّهُ عَلَى عِبَادِهِ وَالْتَزَمَهَا إِيَّاهُمْ مِنَ
التَّكَالِيفِ وَالْعُقُودَ الَّتِي يَعْقِدُونَهَا فِيمَا بَيْنَهُمْ مِنْ عُقُودِ الْمُعَامَلَاتِ وَالْأَمَانَاتِ وَنَحْوِهَا
مِمَّا يَجِبُ الْوَفَاءُ بِهِ فَفِي الْآيَةِ دَلَالَةٌ عَلَى وُجُوبِ الْوَفَاءِ بِالْعُقُودِ عَلَى مَا هُوَ ظَاهِرُ الْأَمْرِ الْأَمَا أُخْرِجَهُ الدَّلِيلُ
وَقَامَ عَلَى عَدَمِ لُزُومِهِ وَجَوَازِ فَسْخِهِ وَعَلَى كُلِّ حَالٍ فَالْمُرَادُ بِهَا مَا ثَبَتَ مَشْرُوعِيَّتُهَا لَا مَا يَعُمُّ
الْمُكَلَّفَ مِنْ نَفْسِهِ وَلَا مَا وَقَعَ النَّهْيُ عَنْهُ فَقَوْلُ الْحَنِيفَةِ إِنَّ مَنْ نَذَرَ صَوْمَ يَوْمِ الْعِيدِ أَوْ
ذَبْحَ وَلَدِهِ وَجَبَ عَلَيْهِ الْوَفَاءُ بِهِ فَيَجِبُ عَلَيْهِ الصَّوْمُ وَالذَّبْحُ غَايَتُهُ أَنَّهُ أَلْغَى هَذَا النَّذْرَ فِي خُصُوصِ
كَوْنِ الصَّوْمِ وَاقِعًا يَوْمَ الْعِيدِ وَفِي خُصُوصِ كَوْنِ الذَّبْحِ فِي الْوَلَدِ وَحَاصِلُهُ وُجُوبُ صَوْمٍ
غَيْرِ يَوْمِ الْعِيدِ وَذَبْحِ غَيْرِ الْوَلَدِ لَا وَجْهَ لَهُ لِظُهُورِ كَوْنِهِ مَعْصِيَةً وَالْوَفَاءُ بِتَرْكِ امْتِثَالِ
لِمَا اشْتَرَعَ عَنْهُ عَلَّا نَذْرَ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ وَوَافَقَنَا فِي ذَلِكَ الشَّافِعِيَّةُ ثُمَّ إِنَّ عُمُومَ الْآيَةِ عِنْدَنَا
وَعِنْدَ الشَّافِعِيَّةِ مَخْصُوصٌ بِالْبَيْعِ قَبْلَ تَفَرُّقِ الْمَجْلِسِ لِقَوْلِهِ الْمُتَبَايِعَانِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ
مَا لَمْ يَفْتَرِقَا وَاسْقَطَ بَوْحَنِيفَةَ هَذَا الْخِيَارَ نَظَرًا إِلَى الْعُمُومِ وَقَدْ تَقَدَّمَ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ
يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ إِشَارَةً إِلَى تَفْصِيلِ بَعْضِ الْعُقُودِ كَمَا فِي الْكَشَّافِ وَنَحْوِهِ قَالَ بَعْضٌ فَالْمُرَادُ بِوُجُوبِ
إِيفَاءِ مِثْلِهَا اعْتِقَادُ حِلِّ أَكْلِهِ وَوُجُوبُهُ مَعَ الْحَاجَةِ وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ إِبَاحَةَ أَكْلِ لَحْمِهَا أَوْ
مُطْلَقَ الِانْتِفَاعِ بِهَا وَالْبَهِيمَةُ كُلُّ حَيٍّ لَا تَمْيِيزَ لَهُ وَقِيلَ كُلُّ ذَاتِ أَرْبَعٍ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَإِنَّمَا سُمِّيَتْ بِهَا
لِأَنَّهَا أَبْهَمَتْ عَنِ التَّمْيِيزِ وَأُضِيفَتْ إِلَى الْأَنْعَامِ لِلْبَيَانِ أَيِ الْبَهِيمَةُ الَّتِي مِنَ الْأَنْعَامِ وَهِيَ
الْأَزْوَاجُ الثَّمَانِيَةُ وَيَلْحَقُ بِهَا الظِّبَاءُ وَبَقَرُ الْوَحْشِ وَحُمُرُهُ وَقِيلَ إِنَّ بَهِيمَةَ الْأَنْعَامِ الظِّبَاءُ وَبَقَرُ
الْوَحْشِ وَنَحْوُهَا وَلَعَلَّهُمْ أَرَادُوا مَا يُمَاثِلُ الْأَنْعَامَ وَيُدَانِيهَا مِنْ جِنْسِ الْبَهَائِمِ فَالِاجْتِزَارُ

وعدم الانياب فاضيف الى الانعام لملابسة الشبه وهو تخصيص غير واضح ويحتمل ان يراد
به الانعام ويكون ذكر البهيمة للتاكيد وفيها دلالة على اباحة بهايم الانعام الا ما يتلى
عليكم الا محرما يتلى عليكم او الذى يتلى عليكم اية تحريمه وقد اجمع المفسرون على الاية
قوله تعالى بعد ذلك حرمت عليكم الميتة والدم ونحوها غير محلى الصيد يحتمل ان يكون
حالا من المجرور فى لكم اى احلت لكم هذه الاشياء المحللين الصيد وقيل حال من ضمير اوفوا
وقد يترائى منه ان الايفاء وحل البهيمة مقيد به ولا غير مراد وقيل استثناء وكانه
من بهيمة الانعام وفيه تكلف لعدم كون المحللين من جنس البهيمة وانتم حرم حال من ضمير
محلى الصيد والحرم جمع حرام اى المحرم ان الله يحكم ما يريد من تحليل وتحريم وهو دليل
قوى على بطلان القياس المحاصل باستنباط العلة فانه رفع قد يحكم بالحكم الواحد فى المتماثلين
وباختلاف الحكم فى المتفقين وفيه اشارة الى انه لا ينبغى السؤال عن اللم والعلة لايجاب الوفاء
واباحة ما اباح وتحريم ما حرم اذ لا نفع يترتب على ذلك وحيث بينا وجوب الوفاء بالعقود
على الاجمال فلنذكر الاديا بتفاصيلها وذلك انواع الاول الاجارة وفيها ايتان الاولى
قالت ايت استاجرته ان خير من استاجرت القوى الامين وهى دالة على مشروعية الاجارة فى
شعيب الثانية انى اريد ان انكحك احدى ابنتى هاتين على ان تاجرنى ثمانى حجج هى كسابقتها فى
الدلالة على المشروعية الا انها شرع من قبلنا وفى دلالتها على المشروعية نظر تامل العدم
الحجية فيه عندنا ولا يكفى فيها اصالة عدم النسخ وكون ذلك العقد مما يتوقف عليه نظام
النوع ان تم فليس بدال على حجية الاية فيه بل هو مستقل فى الدلالة والمقصود دلالة
الاية عليه والا فالاجماع منعقد على مشروعيتها والاخبار متظافرة والاولى الاستدلال
عليه بقوله فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن حيث اوجب لهن الاجر وهو يقتضى مشروعيتها
الاجارة وثبوت الاجرة بها ولا يرد ان الاجارة تمليك منفعة واللبن عين فلا يصح الاستدلال
بها لان الاجارة على الحضانة واللبن تابع فصح كونها على المنفعة فتامل الثانى الشركة وفيه ثلث
ايات الاولى فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا دلت على اشتراك الغانمين فى الغنيمة لجمعهم فى الخطاب
ونحوها قوله واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه وللرسول الاية حيث جعل الخمس مشتركا
بين الاصناف المذكورين الثانية فهم شركاء فى الثلث لدلالتها على الاشتراك فيه الثالثة انما الصدقات
للفقراء والمساكين والعاملين الاية دلت على الاشتراك لكن على قول من يقول بوجوب البسط

على الاصناف وفى دلالة الايات تامل اما الاولى فلجواز ان يكون المراد اباحة الاكل منها لا الشركة
بالمعنى المصطلح الا ان يؤخذ ذلك للاشتراك واما الثانية فلدلالتها على الاشتراك فى
الميراث الا ان يقال ثبوت ذلك يستلزم ثبوت ماهية الشركة اذ لا يراد سوى اجتماع حقوق
الملاك فى الشئ الواحد على سبيل الشياع واما الثالثة فلاقايل بوجوب البسط عندنا
على ما عرفت ان اللام لبيان المصرف وسيأتى ثبوتها على معنى مخالف لاجماعنا الا ويحمل على
ان لوازم الشركة منتفية هنا اذ للمالك الخيار فى نفس المخرج وجواز اخراج الحق
من غيره وكون النماء له ونحو ذلك والحق ان دلالة الايتين الاوليين على الشركة بالمعنى
المصطلح واضحة اذ لا يراد منها سوى اجتماع حقوق الملاك فى الشئ الواحد على سبيل
الشياع واستحقاق الشخصين فصاعدا على الشياع امر من الامور وهذا المعنى
يتحقق فيهما وعلى تحققه فى الثالثة ايضا فتامل الثالث المضاربة وفيه ايات الاولى فانتشروا
فى الارض وابتغوا من فضل الله الثانية واذا ضربتم فى الارض الثالثة وآخرون يضربون
فى الارض يبتغون من فضل الله والعامل يضرب فى الارض للتجارة يبتغى بذلك الربح و
من هنا سمى مضاربا وفى دلالة الاولى على معنى المضاربة المصطلحة بعد فانها دفع احد
النقدين الى شخص ليعمل به ويكون له حصة من الربح وشئ من الايات لا يدل على
ذلك الا بان يقال انها دلت على رجحان التكسب وهو اعم من ان يكون بمال الانسان نفسه
او مال غيره ومع ضم الى ما فى استفادة ذلك منها تامل الرابع الايضاع وهو دفع مال
الى احد ليتجر به مجانا من غير حصة فى ربحه لكن ان تبرع به فلا اجرة له والا فله اجرة مثله
وفى مشروعيته ثلث ايات الاولى وقال لفتيانه اجعلوا بضاعتهم فى رحالهم الثانية
وجئنا بضاعة مزجاة الثالثة ولما فتحوا متاعهم وجدوا بضاعتهم ردت اليهم
فى دلالتها على الايضاع بالمعنى المتقدم نظر وظاهرها ان المراد بها فى الايات مال
اخوة يوسف الذى اشتروا به طعاما لانفسهم مع انه شرع من قبلنا ولا حجية فيه الخامس
الايداع وفيه ايضا ثلث ايات الاولى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها الثانية
فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذى اؤتمن امانته الثالثة ومن اهل الكتاب من ان تامنه
بقنطار يؤده اليك لا شئ فى دلالة الاولى على وجوب رد الامانات مطلقا الى اهلها

وظاهرها الوديعة وامثالها ونقل في ذ ق قولا بان المراد بها امانات الله تعالى كالامر والنواهي
وامانات عباده فيما يأتمن بعضهم بعضا من المال وروى عن الصادق ع وقد تقدم
الاية الثانية في الدين وظاهرها يشمل الامانة ايضا ومقتضى الامر وجوب الاداء مطلقا
الا انه مقيد بطلب المالك او من يقوم مقامه فلو خلى عنه لم يجب ومع الطلب يجب على الفور
بغير خلاف وهذا حكم مطلق الامانة والثالثة ايضا تعم اقسام الامانات الواقعة بين العباد
والممدوح فيها هم النصارى فانهم لا يستحلون اموال من يخالفهم في الاعتقاد والمذموم
هم اليهود فانهم يستحلونها كما حكى تعالى عنهم ليس علينا في الاميين سبيل والاميون عندهم
من ليس على دينهم فقال تعالى ويقولون على الله الكذب بتكذيبهم اياه وبالنفي في ذمهم هنا بان
قال عنهم ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك الا ما دمت عليه قائما اي ملازما اقتضاء
على راسه مبالغة في التقاضي والمطالبة وتمام ما يتعلق باحكام الامانات يعلم تفصيلها في
كتب الفروع السادس العارية وهي عندهم عقد شرع لاباحة الانتفاع بعين من اعيان
المال على جهة التبرع ومحلها العين التي ينتفع بها مع بقائها وذكر الشرع فيها اثنان الاولى
وتعاونوا على البر والتقوى والمراد فليعاون بعضكم بعضا على الاحسان واجتناب
المعاصي وامتثال الاوامر وهي دالة عليها بالعموم من حيث ان الاذن في انتفاع البعض
فيما يحتاج اليه من العين تبرعا من جملة البر الثانية وتمنعون الماعون الماعون اسم جامع
لمنافع البيت مما جرت العادة بعارية وسياله الفقير الغني في اغلب الاوقات ولا ينسب
سائله الى لوم بل ينسب مانعه الى اللوم والبخل وذلك كالفاس والقدر والدلو والقدوم
والغربال والقدوم ويدخل فيه الماء والملح والنار لما روى ثلثة لا يحل منعها الماء والنار
والملح ومن ذلك ان يلتمس جارك الخبز في التنور ليصنع متاعه عندك يوما او نصف يوم
وهو فاعول من المعن وهو الشئ القليل وقد تسمى الزكوة ماعونا لانه ياخذ من المال ربع
العشر فهو قليل من كثير قال بعضهم ومن الفضائل ان يستكثر الرجل في منزله مما يحتاج
اليه الجيران فيعيرهم ذلك ولا يقتصر على قدر الضرورة وعن اقيل الى الماعون اسم لكل
منفعة وعطية ويؤيد ذلك ما رواه ابو بصير عن ابي عبد الله ع قال هو القرض يقرضه
والمعروف يصنعه ومتاع البيت يعيره ومنه الزكوة قلت ان لنا جيرانا اذا اعرناهم متاعا

كسروه فعلينا جناح بمنعهم فقال لا ليس عليك جناح ان تمنعهم اذا كانوا كذلك وفي الاية مبالغة
في الذم على المنع من الماعون حتى انه تعالى جعله شبيها بالرياء المحرم واضاف الويل اليه ومن ثم حمله
بعضهم على الزكوة المفروضة لانه تعالى ذكره عقيب الصلوة والحق ان منع هذه الاشياء
قد يكون محظورا في الشريعة اذا استعيرت عن اضطرار الرابع في السبق والرماية وفيه ايات
الاولى واعدوا لهم واعدوا ايها المؤمنون للكفار اولنا قض العهد منهم ما استطعتم
من قوة من كل ما يتقوى به في الحرب روى عقبة بن عامر ان النبي ص قال الا ان القوة الرمي
قالها ثلثا ومن رباط الخيل اسم للخيل التي تربط في سبيل الله فهو فعال بمعنى مفعول
او مصدر سمي به يقال ربط ربطا وربط مرابطة ورباطا او جمع ربيط كفصيل وفصال ووجه الاستدلال انه تعالى امر باعداد الرمي ورباط الخيل للحرب ولقاء العدو
والاعداد لذلك انما يحصل بالتعلم والنهاية في التعلم المسابقة والرماية وبذلك
يحصل كل واحد منهما في بلوغ النهاية والحق وفيه فيتم الاستدلال الثانية قالوا ايانا
اراد ههنا بالسبق تسابق فالافتعال والتفاعل قد يشتركان في المعنى كالاتصال
والتواصل وهو يجوز ان يراد به التسابق في العدو ويجوز التسابق في الرمي وعلى
هذا فلا دلالة على المطلوب لعدم ظهور التسابق في المعنى المصطلح منهما والمرادة
التسابق بالاقدام على ما قاله بعضهم غير بعيد منها وهو غير مشروع عندنا
ولو سلم ان المراد به السبق المصطلح فلا يلزم من فعل جوازه سلمنا جوازه وانه مشروع
لو كان منكر الما اعتد وابه عند ابيهم النبي ص لانه معصوم لكنه شرع من قبلنا
وفي حجيته تامل الثالثة فما اوجفتم عليه فما اجريتم على تحصيله من الوجيف وهو سرعة
السير من خيل ولا ركاب ما يركب من الابل غلب في كما غلب الراكب على راكبه ولعل وجه الدلالة
فيها انه تعالى ذكر عدم تسارعهم عليها بالخيل ولا بالابل وهو يقتضي صحة التسابق
عليها كذا قيل وفيه تامل الرابع الشفعة ماخوذة من الشفع وهو الزوج كان المشفوع
كان فردا فصار شفعا بنصيب صاحبه واصلها التقوية والاعانة ومنه الشفاعة
وفي الشرع عبارة عن استحقاق الشفيع انتزاع حصة شريكه المنتقلة عنه بالبيع على
قهري ثبت للشريك القديم على الحادث وليس في الايات القرانية ما يدل عليها صريحا
لكن لما كانت مشروعيتها لازالة الضرر الحاصل بالشركة امكن الاستدلال عليها بما يدل على

رفعه كقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج لو شاء الله لاعنتكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر ونحوها من الايات التي في معناها وتفاصيل احكامها يعلم من الفروع العاشر اللقطة
وهي اما انسان او حيوان او مال ولم يرد في الكتاب ما يدل على ذلك بخصوصه واستدل
بعضهم عليه بعموم قوله وتعاونوا على البر والتقوى وقوله فاستبقوا الخيرات ونحوها
من الايات الدالة على استحباب اخذها ولا يخفى ان ذلك انما يتم في اللقيط اي الانسان
الملقوط فان التقاطه واجب على الكفاية لاشتماله على صيانة النفس عن الهلاك وفي
تركه اتلاف النفس المحترمة فيكون خلاف التقوى اما غيره من لقطة الاموال والحيوان غير
الانسان فلا يتم الاستدلال عليه بهذه الايات فانها في موضع جواز هما مكروه وقد يؤيد
قوله ولا اوى الضال الا الضال وروياه في الصحيح عن الحلبي عن الصادق قال وكان علي يحبس
بقول لا اهله لا تمسوها وعنه عما ذكر اللقطة فقال لا تعرض لها الحديث ونحو وح
فلا يكون مندوبا اليها وتمام تفاصيل الاحكام يعلم من محله العاشر الغصب وهو الاستيلاء
على مال الغير بغير حق والايات الدالة عليه بالعموم كثيرة كقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم
بالباطل وقوله تعالى ان الله لا يحب المعتدين والغاصب هو المعتدي وقوله وان من الاحبار لمع
حبر وهو عالم اليهود والرهبان جمع راهب عالم النصارى ليأكلون اموال الناس بالباطل
ونحوها من الايات قبل ويدل عليه وعلى جواز المقاصة قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويمكن ان يقال انها غير خاصة في المقاصة بل دالة على ضمان
الغاصب المغصوب ورجوعه بمثله او قيمته على المغصوب منه وهذا استدلال صحيح على
ذلك ونحوها في الدلالة قوله وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئك
ما عليهم من سبيل قد يدل على المقاصة بخصوصها فان المعنى ان من انتصر لنفسه وانتصف
من ظالمه بعد ظلمه اي بعد ان ظلم وتعدى عليه والاضافة الى المفعول فاخذ لنفسه بحقه
فالمنتصر وما عليهم من اثم وعقوبة وذم وذلك يعطي المقاصة لكنه على الوجه الذي غصب
منه من غير زيادة في عين او منفعة كما هو الظاهر من الايات السابقة الحادي عشر الاقرار
وفيه ايات الاولى فاعترفوا بذنبهم فسحقا لاصحاب السعير الثانية واخروا اعترفوا بذنوبهم
الثالثة قالوا اقررنا واخذتم على ذلكم اصري قالوا اقررنا وفي دلالة هذه الايات على الاقرار
المصطلح بين الفقهاء نظر فانه اخبار عن حق سابق على زمان التكلم وشيء من الايات لا يدل

على ذلك الرابعة كونوا قوامين بالقسط شهداء ولو على انفسكم وفيها دلالة على ان شهادة
المرء على نفسه عين اقراره كما قالوه وثبت مشروعيته بالكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع
وتظافرت الاخبار به وتفاصيل مباحثه تعلم من الفروع الثاني عشر الوصية وفيها ثلث
ايات الاولى كتب عليكم ايها المؤمنون او كل من يصلح للخطاب اذا حضر احدكم الموت اي
حضرت اسبابه وظهرت اماراته بزيادة المرض او البلوغ الى الهرم او حدوث الوباء ونحو ذلك
لا اذا عاين الموت وصار محتضرا لعدم الشعور بالوصية حينئذ ان ترك خيرا اي مالا وقيل
مالا كثيرا لما روي عن امير المؤمنين عليه السلام انه لا يدان يوصي وله سبعمائة درهم فنعم فقال
قال الله تعالى ان ترك خيرا والخير المال الكثير قال في ن وهذا هو المأخوذ به عندنا لان قوله عليه السلام
حجة وهو جيد ان ثبت صحة السند والا فالعمل على الاطلاق وكما هو الظاهر لعدم تقييدها
بمقدار مخصوص من المال الوصية للوالدين والاقربين مرفوع بكتب وتذكير فعلها لانها
بمعنى ان يوصي او الايصاء ومن ثم ذكر الضمير في بذكره ويجوز كونه اولا للتأنيث غير حقيقي
وقيل لكثرة الفصل بينهما وفيه نظر لاشعاره بتعين التأنيث مع عدم الفصل ولا وجه له
وقيل انه مرفوع بالابتداء وخبره للوالدين والجملة جواب الشرط بإضمار الفاء كقوله من يفعل
الحسنات الله يشكرها وفيه ان ذلك ان صح فهو من الضرورات الشعرية فلا يحتمل القرآن فالاولى
الوجه الاول والعامل في اذا مدلول كتب لا الوصية لعدم تقدم المعمول وقد يجاب بان المعمول
حال عنها والمادة العدل الذي لا حيف فيه ولا جور كالوصية لهم قبل اخراج الواجبات او مع
حرمان اولاده الصغار ويحتمل ان يرجع الى القدر الذي يوصي به بان لا يزيد على الثلث او ان كون
على القدر المستحب فيما كما قالوه فان المستحب كونها بالثلث او الخمس او الربع ولا يصل في القلة
بحيث تجاوز الحد الان من ملك المال الكثير فاوصى لاقربائه مثلا بدرهم لم يكن موصيا بالمعروف
ويحتمل ان يرجع الى الموصى لهم على انه امر بالطريق العدل لا يجوز ان يوصي للغني ويترك الفقير
ويوصي للبعيد ويترك القريب ولا يبعد الحمل على جميع ذلك لصلاحية اللفظ له حقا
على المتقين مصدر مؤكد لمضمون الجملة اي حق ذلك حقا ثابتا على الذين يتقون من المعاصي
وكانهم خصوصا بعد فهم التعميم من عليكم لشرفهم وكثرة انتفاعهم وقد اختلف في كونها الآية
منسوخة او محكمة قال في ف ان الوصية كانت في بدء الاسلام واجبة فنسخت بآية المواريث
ولقوله عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث وتلقاه الامة بالقبول حتى لحق

بالمتواتر وان كان من الاحاد واجاب عنه بان اية المواريث لا تعارضه بل تؤكده من
حيث انها تدل على تقديم الوصية مطلقا والحديث من الاحاد وتلقى الامة له بالقبول لا
يلحقه بالمتواتر وهو جيد فان النسخ لا يكون بخبر الواحد مع غور عنه بين المحققين من
الاصوليين ويؤيده ان من الاقارب قد لا يكون وارثا فكيف تنسخ الوصية له بالخبر وقد تظافرت
اخبارنا عن ائمتنا صلوات الله عليهم بجواز الوصية للوارث روى الكليني في الصحيح عن
ولاد الحناط قال سالت اباعبد الله ع عن الميت يوصي للوارث بشئ قال اجايز له وفي الصحيح عن
الوصية للوارث ٢ محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال لا باس وعن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلم قال سالته عن الوصية
للوارث قال يجوز ثم تلا هذه الاية ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين ونحوها من اخبار
ويمكن حمل الخبر السابق على تقدير ثبوته على الوصية الغير الجايزة كالوصية مع وجود الدين
المستغرق او فيما زاد على الثلث ونحو ذلك مما يمنع الوصية على انه معارض بما رووه عنه ص
لا يجوز الوصية للوارث الا ان يجيز الورثة وظاهر ان الاجازة متاخرة عنها فحين وقوع
الوصية المتقدمة على الاجازة ان وقعت باطلة لم تؤثر الاجازة فان الباطل لا عبرة به ولا اعتبا
له في نظر الشرع فوجب ان يكون صحيحا وذهب ابن عباس ومجاهد من العامة الى ان الاية منسوخة
في حق من يرث بايته في سورة النساء قالوا الاية دلت على وجوب الوصية للقريب ترك العمل بها في
حق القريب الوارث اما باية المواريث او بقوله لا وصية لوارث او باجماع غبقيت الاية دالة
على وجوب الوصية للقريب الذي لا يكون وارثا لكن يشكل الحكم بان اكثر العلماء لا يقولون
بوجوب الوصية للاقربين فيمكن توجيه النسخ بان الوصية كانت واجبة ثم نسخ وجوبها
ولا يلزم من نسخ الوجوب ارتفاع الجواز بل يبقى بعد النسخ الجواز الاصلي او الشرعي كما قاله بعض
قول من قال بالنسخ اذا اراد ذلك نظرا الى عدم الوجوب ويمكن ان يقال المراد بالاية الندب
على ان الكتب بمعنى ندب وان كان ظاهره الوجوب لانعقاد الاجماع على عدمه فلا حاجة الى
النسخ مع كون الاصل عدمه ويكون التاكيدان في الاية للمبالغة في استحبابها فان الاخيار
متظافرة به وانما تجب اذا كان عليه حق واجب فتجب عليه الوصية به سواء كان لله او لادمي
بحرم تركه وتضيق عند امارات الموت وتمام ما يتعلق بذلك يعلم من الرجوع الى محله
فمن بدله غير الايصاء من الاوصياء او الشهود او غيرهم ممن يمنع من وصول ذلك المال
الى مستحقه وقيل انه راجع الى الموصي نفسه وتبديله تغيير الوصية عن الموضع الذي

بين الله تعالى الوصية فيه فانهم كانوا يوصون في الجاهلية للابعدين طلبا للشرف والفخر ويتركون
الاقارب في الضر والفقر فامرهم بالوصية للاقربين واوعدهم على تركها وهو مبتدا تضمن
معنى الشرط بعد ما سمعه ظرف للتبديل وما مصدرية وتحتمل الموصولية والمراد بسماعه
وصول علمه اليه وتحققه عنده ولعل ذكر السماع للتنبيه على ان الوعيد الاتي لا يلزم الا
بعد العلم والسماع فان التكليف انما هو بعد العلم فانما اثمه على الذين يبدلونه تعليل
اثم الايصاء المغير او التبديل الاعلى مبدله لانه الذي خان وخالف الشرع والمجموع خبر
المبتدا والفاء لتضمن معنى الشرط والعايد هو الظاهر لكونه في معناه فان وضع الظاهر
موضع المضمر يكون عايدا ايضا كما قالوه في قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
انا لا نضيع اجر من احسن عملا والتصريح بالجمع للاشعار بان التبديل قد يكون من الوارث
او الوصي او الشاهد او غيرهم ان الله سميع عليم وعد للعامل بالوصية بل سايرالعبادات
ووعيد للمبدل بغير الحق فانه يعلم السر واخفى ويجازي على ما صدر منهم قال في البيان
وفي الاية دلالة على ان الوصي او الوارث اذا فرط في الوصية او غيرها لا ياثم الموصي بذلك
ولم ينقص من اجره شئ وانه لا يجازى احد على عمل غيره قلت الظاهر ان مراده ان الموصي لا
يلحقه اثم التبديل الذي صدر من الوارث او غيره فان الظاهر ان المشار اليه بذلك هو
التفريط ولا ينقص من اجره بسبب الوصية شئ واذا وقع التبديل من الوارث فانه لا يجازى
احد على عمل غيره كانه قال اذا وقع التفريط من الوارث لم يلحق الموصي من الاثم شئ ويكون
ثواب الوصية له لا ان مراده ان الاثم الذي كان حاصلا للموصي بسبب ترك الزكوة والحج
والصلوة والصوم وغيرها من الامور الواجبة بالاصل او غيره متى ما اوصى بها خرج عن
العهدة وتعلق ذلك الاثم بالمبدل فان في ذلك مخالفة للعقل والنقل اذ يمتنع ان يكون
لانسان مع تقصيره في الحقوق الواجبة كالزكوة والخمس واكل مال الناس غصبا وظلما متى ما
اوصى بها خرج عن تلك الحقوق ولا يكون عليه اثم ويلحق اثمها للموصي المبدل مع ان قوله
ولا يجازى احد على عمل غيره صريح في ارادة ما قلناه فلا يرد عليه ذلك ثم قال وفيها ايضا
دلالة على بطلان قول من قال ان الوارث اذا لم يقض دين الميت فانه يؤخذ به في قبره او في
الاخرة مما قلنا من انه يدل على ان العبد لا يواخذ بجرم غيره اذ لا اثم عليه بتبديل غيره
وكذلك لو قضى عنه الوارث من غير ان يوصي بها لم يزل ذلك عقابه الا ان يتفضل الله

باسقاطه عنه قلت الظاهر ان مراده ان الميت اذا اوصى بما عليه من الدين خرج عن عهدة اصل الدين فانه بمثابة دفع الدين الى من يدفعه الى صاحبه لا انه يخرج عن عهدة التقصير الحاصل لم بعدم دفعه الى صاحبه في وقت يمكنه من الدفع اليه وتاخيره عنه الى الممات وعلى هذا فلو فرط الوارث في الدفع الى صاحب الدين لم يكن الميت مواخذا في قبره وفي الاخرة باصل الدين فان العبد لا يواخذ بجرم غيره والتقصير في دفع الدين الذي اوصى به الميت انما صدر من الوارث حيث لم يدفعه الى صاحبه وغير الوصية اي ليس على الميت هذا الاثم وان كان الاثم عليه بسبب تقصيره في الدفع الى صاحبه اياه حيوته مع تمكنه من الدفع اليه وتقصيره فيه فلو لم يتمكن منه لم يكن عليه اثم بوجه من الوجوه ويرجع الاثم الى الوارث لان غير الوصية وفي الاخبار دلالة على ما ذكرناه روى الحلبي في الصحيح عن الصادق في الرجل يموت وعليه دين فيضمن ضامن فقال اذا رضي به فقد برئت ذمة الميت ونحوها ولعل في قوله وكذلك لو قضى الوارث عنه من غير ان يوصي بها اشارة الى ان تقصيره هنا جاء من نفسه بسبب عدم الوصية بالدين الذي عليه فيكون اثم ذلك عليه وبالجملة في هذا تاييد الصورتين يخرج عن عهدة اصل الدين وتبرا ذمته من الحقوق التي عليه ويبقى تقصيره في التاخير وعدم الدفع في ايام الحيوة وكذا تقصيره في عدم الوصية حال الموت اخره الله تعالى ان شاء تفضل عليه باسقاط العقاب عنه وان شاء عاقبه عليه لان ذلك حقه تعالى محضا لاندفاع حق الناس اليهم في الصورتين المفروضتين ولو فرض انه لم يوص بذلك ولا قضاه الوارث عنه مع كونه مقصرا في الدفع حال الحيوة كان اصل الدين مطالبا به في قبره وفي الاخرة وكذا التقصير في التاخير وعدم الوصية ويكون اثمه عليه في الاخرة وح فيوصل حق الناس اليهم ويبقى حقه تعالى امره اليه سبحانه هذا ما يظهر من كلامه وهو موافق للقواعد الكلامية غاية انه يبقى الكلام في المقدمة القائلة بان الميت اذا اوصى بما عليه من الدين خرج عن عهدة اصل الدين بتلك الوصية ولو لم يدفعها الوصي الى صاحب الدين كان التقصير في ذلك على الموصي وان المنع قد توجه عليها الا ان في كلامه اشارة الى ثبوت ما حث استدل عليها بان العبد لا يواخذ بجرم غيره وهو مع الدفع الى الوصي خرج عن عهدة اصل الدين وعدم دفع الوصي الدين الى صاحبه تقصير فلا وجه لمواخذة الميت به ويدل على ذلك ما رواه اسحق بن عمار عن الصادق في الرجل يكون عليه الدين فيحضره الموت فيقول وليه علي دينك فقال يبرئه ذلك وان لم يوف وليه من بعد وقال

ارجو ان لا يأثم وانما الاثم على الذي يحبسه واذا برئ بمجرد الضمان وان لم يدفع فبراءته مع الوصية اولى وح فلا يواخذ بوجه وقد تلخص مما ذكرناه ان الميت اذا اوصى بما عليه من الدين فانما يبقى عليه عقاب التاخير في الدفع الى صاحبه مدة حيوته لو كان متمكنا منه فلو لم يكن متمكنا منه لم يكن مقصرا ولا اثم عليه بالتاخير ايضا نعم لو لم يوص كان عليه الاثم من هذه الجهة وان فرض قضاء الوارث عنه وكذا الوصي لو لم يتمكن من الدفع الى صاحب الحق وحصل التاخير لا باختياره فانه لا يكون اثما بذلك وانما يأثم لو اخر عمدا فيكون مواخذا على قدر تقصيره ولا فرق في ثبوت الاثم بينه وبين كل من يكون له المنع من اجراء الوصية على اي وجه كان ولو كان ربا باعتبار النظارة لكونه تعاونا على الباطل واعلم ان ظاهر الاية وان كان في الوصية الخاصة ان تبديلها حرام لا الوصايا مطلقا الا ان الفقهاء عمموا الحكم بتحريم التبديل في جميع الوصايا للعلة الظاهرة وورود كون المراد بها العموم في الاخبار روى الكليني في الحسن عن محمد بن مسلم قال سالت ابا عبد الله ع عن رجل اوصى بماله في سبيل الله فقال اعطه لمن اوصى له به وان كان يهوديا او نصرانيا ان الله تبارك وتعالى يقول فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ونحوها من الاخبار المتظافرة بل استدلوا بها على تحريم التبديل في الوقف وغيره والاحتياط فيه فمن خاف من موص فمن توقع والمجرور في محل النصب على الحال من قوله جنفا ميلا عن الحق والتقدير من توقع جنفا كائنا من موص بسبب مخالفة الشرع خطا او اثما بان فعل ذلك الجنف عن عمد فاصلح بينهم اي بين الموصى لهم باجراء وصيته على النهج المشروع فلا اثم عليه بذلك التبديل فان الاثم انما يترتب على التبديل من الحق الى الباطل وهذا من الباطل الى الحق وروى الكليني عن محمد بن مسلم قال سالت ابا جعفر ع عن قول الله تبارك وتعالى فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه قال نسخته التي بعدها فمن خاف من موص جنفا او اثما قال لغير الموصى اليه ان خاف جنفا من الموصى اليه في ولده فيما اوصى به اليه فيما لا يرضى الله به من خلاف الحق فلا اثم على الموصى اليه ان يبدله الى الحق والى ما يرضى الله به من سبيل الخير ولعل المراد بالمنع رفع عموم التحريم المستفاد من التبديل مطلقا ويكون التحريم بالنسبة الى التبديل من الباطل الى الحق كما هو مفاد الاية الثانية مرتفعا عن حكم الاولى فكانه نسخ واحتمل في البيان

ان يكون معنى الاية ان الموصى اذا كان يظن جنف الوصية من الموصى انه يجوز في الوصية فاصلح
بينهم اى بين الموصى والورثة والموصى لهم ورد هم الى الشروع فلا اثم عليه وهو جيد غير
ان الاول عليه اكثر المفسرين كما اعترف به في البيان وهو الظاهر من الروايات ان الله غفور رحيم
وعد للمصلح وذكر المغفرة لمطابقة ذكر الاثم وكون هذا الفعل من جنس ما يؤثم به ويحتمل
ان يكون المراد به انه غفور للذنب فكيف لا يغفر له الاثم

الثانية من بعد وصية يوصى بها او
دين متعلق بما تقدمه من قسم المواريث كلها لا بما يليه فقط اى يقسم التركة على الوجه الذى
ذكر بعد قضاء الدين والوصية التى اوصى بها ومعنى او هنا الاباحة وفيها اشارة الى
انه لو كان احدهما او كلاهما قدم على قسمة الميراث كقولك جالس الحسن او ابن سيرين
اى جالس احدهما منفردا او مضموما الى الاخر والاية وان كانت مطلقة في اعتبار الدين
والوصية الا ان الاخبار دلت على ان الدين ان كان مستغرقا للتركة لم تكن الوصية معتبرة
بل كان مقدما عليها وعلى الارث وان لم يكن مستغرقا كانت الوصية نافذة وثلث الفاضل
عن الدين وعلى ذلك اجماع اصحابنا فيقيد اطلاق الاية به وقال بعد ذلك من بعد
وصية يوصى بها او دين غير مضار حال من فاعل يوصى اى يوصى بها وهو غير مضار
اما في الوصية وذلك ان يوصى زيادة على الثلث واما في الميراث بان يوصى بالثلث فما دونه
ولكن قصد مضارة ورثته وحرمانهم لا وجه الله تعالى ويحتمل ان يكون المراد ان يوصى
بدين ليس عليه يريد بذلك اضرار الورثة وفي حكمه اقراره باستيفاء دينه في مرضه
وبيع ماله واستيفاء ثمنه لئلا يصل الى وارثه وصية من الله مصدر يؤكد ما تقدم ويجوز
ان يكون مفعولا به لغير مضار اى لا يضار وصية من الله وهى الثلث فما دونه بزيادته
على الثلث فى وصية من الله بالا داء والا داء ان لا يدعهم عالة على الناس باسرافه في الوصية واقراره
الكاذب وفي الحديث ان الاضرار بالوصية من الكبائر والله عليم بالمضار وغيره حليم
لا يعاجل بالعقوبة ففيها دلالة على مشروعية الوصية وعلى تقديمها على الارث والعمل
بما في الذكر على الدين مع انها متاخرة عنه في الحكم فان قضاء الدين قبل الوصية
لكونها شاقة على الورثة مزاحمتهم في ميراثهم اذ هي تشبه الميراث في كونها ماخوذة من غير
عوض فكان اداؤها مظنة التفريط بخلاف الدين فان نفوس الورثة مطمئنة الى اداءه
فكان في تقديمها ترغيب لهم في اداءها وحث عليه والاية دلالة على ان الموصى له يملك الوصية

بمجرد الموت من غير توقف على القبول وهو قول الشيخ في الخلاف وموضع من المبسوط لانه جعل للورثة انصبائهم بعد الوصية على الاطلاق ولم يقيدها بالقبول ولا يمكن بقاؤها
على ملك الميت لانه لا يملك شيئا واستمرار ملكه في هذه الصورة مع الموت بعيد جدا
فلم يبق الا ان يكون ملكا للموصى له ولا يبقى بلا مالك وهو بعيد لاستحالة بقاء الملك بغير
مالك ولان الوصية على مضاهاة الارث تملك بالموت وقضية هذا القول ان القبول
كاشف عن الملك حين الموت بمعنى انه اذا قبل الموصى له الوصية انكشف انه يملكها بالموت
وان لم يقبل انكشف ان الملك قد انتقل الى الورثة بالوفاة والاكثر من الاصحاب على ان
القبول من الموصى له شرط في تحقق ملك الوصية على الموصى له كما ان الموت شرط وفي ذلك رضا
فان الملك حادث فلا بد له من سبب وليس هو الموت وحده اجماعا ومن ثم لو رد ها بعد
الموت رجعت الى ملك الورثة ولا القبول وحده والا لكفى بدون الموت وهو بط اجماعا
فتعين انهما معا سببا في ذلك فمتى وجد الموت والقبول ملك الوصية واجابوا عن الاية
بان المراد من بعد وصية مقبولة لان الموت يقبل لكان ملكا للوارث وقبولها ليست
مقبولة والذى اختاره العلامة في التذكرة ان الوصية تنتقل الى الموصى له بوفاة الموصى
لكن انتقالا متزلزلا غير مستقر فان قبل بعد الموت استقرت عليه وان رده انتقلت الى الوا
بالرد وهو غير بعيد كما لا يخفى بالرد بعد القبول المتعقب للموت لكن لا زوال للاستقرار
على ملك اربابها بالرد لان انتقال الوصية بالموت الى الموصى له لو كان على وجه لا استقرار
للزم عدم زوالها عنه بعد الموت لا زوال عنهم برد هم اياها ولا يمكن القول بالوقف لانه انما
ثبت الوقف بالنسبة الينا لعدم علمنا بالحكم لا في نفس الامر ونحن قسمنا بالنسبة الى ما في نفس
الامر فلم يبق الا ما ادعيناه وظاهر الاية يساعد على ذلك لاقتضائه ان الارث بعد الوصية
كما عرفت ونحن نقول بحصول الملك بالموت لكنه غير مستقر والقبول يوجب استقراره
وهذا كما نقول في البيع مثلا في الخيار فانه ملك للمشترى حصل له بالعقد ولا يستقر عليه الا
بمضى زمان الخيار وقد اختلف العامة في ذلك والشافعي فيه اقوال ثلثة اصحها عندهم ما
اخترناه اخيرا والثاني انه يدخل في ملك الموصى له بموت الموصى من غير اختيار كما يدخل
الميراث في ملك الورثة ويستقر بقبوله وهو قول غير مشهور بينهم ووجه انه يستحقه
بالموت فاشبه الميراث ولا يجوز ان يبقى على ملك الميت لانه صار جمادا ولا يجوز ان ينتقل

ورث
ان انتقال الوصية بالموت الى الموصى له لو كان على وجه الاستقرار للزم عدم زوالها عنه بعد الموت بالرد ح

الى الورثة لانه تعالى قال من بعد وصية يوصى بها فثبت انه ينتقل الى الموصى له والثالث ان
الموصى له يملك ما اوصى له بالقبول لانه تمليك بعقد فيتوقف الملك فيه على القبول
كالبيع ونحوه قال مالك وابو حنيفة واحمد واهل العراق وهل الملك قبل القبول للورثة او
يبقى لليت فيه وجهان عندهم اصحهما الاول وحيث ان النظر الى ظاهر الاية فهو الى ما ذهبنا اليه
اقرب واحتاج حملها على غير التكليف وتقييد والاصل عدمه وتظهر فائدة الخلاف في
النماء الحادث بين الموت والقبول فعلى ما اخترناه للموصى له وعلى قول الاكثر للوارث وعلى ملك
الميت فانه لم يخرج بالموت عن قابلية الملك ومن ثم سقى ملكه على ما يحتاج اليه من مؤنة تجهيزه ودفنه
وقضاء ديونه ونحوها ويجوز ان تجدد له ملك ايضا كما اذا نصب شبكة فوقع فيها صيد بعد
موته فانه يملكه وتنفذ منه وصاياه وتقضى ديونه ونحو ذلك واعلم ان ما اخترناه من كون
ملك الوصية متزلزلا بالموت فيما اذا كان الموصى له معينا فلو كانت لغير معين بان كانت لجهة
عامة كالمساجد والقناطر او للفقراء مثلا او بالعتق وشبهه لم يعتبر فيها القبول وكفى الموت
وحل في الاستقرار الثالث يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم اى الاشهاد الذي يقام بالحقوق
فيما بينكم عند الحكام وامرتم به واضافتها الى الظرف على الاتساع اذا حضر احدكم الموت
اذا شارفه وظهرت امارات عند الاحال احتضاره لعدم القدرة على التكليح وهو ظرف
للشهادة حين الوصية بدل منه وفي الابدال تنبيه على ان الوصية مما لا ينبغي ان يتهاون
فيها المسلم عند ظهور الموت فكان وقتها واحد ويحتمل ان يكون ظرفا لاخر للشهادة اثنان
خبر شهادة بينكم او فاعل ساد مسد الخبر على حذف المضاف اى شهادة اثنين ويحتمل ان يكون
فاعل فعل محذوف اى شهادة بينكم ان يشهد اثنان ذوا عدل صاحبا عدالة ان يكن
الى قولهما منكم من المسلمين وهما صفتان للاثنين ويحتمل كونهما حالا عنهما او اخران من
غيركم غير ملتكم كاهل الذمة والظاهر ان المراد اخران كذلك اى ذوا عدل والمراد كونهما ظاهري
الامانة عند اهل ملتهم وقد وقع التصريح باعتبار ذلك في الخبر على ما سيجيء ولعل ترك ذلك
للتنبيه على انها بمثابة العدم فعلى هذا فيجوز شهادة الذمي في الوصية مع حصول الشروط
المذكورة وهو قول ابن عباس وجماعة من العامة وعليه اصحابنا اجمع وجمهور العامة على
ان المراد بقوله منكم من اقاربكم ومن غيركم من الاجانب ومنعوا شهادة الذمي لما سيجيء الكلام
مفصلا ان شاء الله تعالى ان انتم ضربتم في الارض سافرتم فيها فاصابتكم مصيبة الموت اى

قاربتم الاجل والفاء للعطف على ضربتم والجزاء محذوف من جنس قوله او اخران من غيركم وهو
شرط للانتقال من شهادة العدلين من المسلمين الى شهادة غيرهما فكانه قال شهادة غيرهما
تسمع ان انتم ضربتم في الارض فاصابكم الموت ولا شاهد من المسلمين معكم وبالجملة يجوز شهادة
الغير مع الضرورة وقد عدول المسلمين لا مع الاختيار تحبسونهما تمنعونهما وتصبرونهما
وهو صفة اخران ولعل توسط الشرط بين الصفة والموصوف للاشارة الى ان سماع شهادة
الغير مشروط بالتعذر كما اشرنا اليه ويجوز ان يكون للاستيناف كانه قيل كيف نفعل ان ارتبنا
بالشاهدين فقال تحبسونهما من بعد الصلوة صلوة العصر للرواية ولان الناس بالحجاز كانوا
يحلفون بعدها ولانه وقت اجتماع الناس وتكاثرهم وتصادم ملائكة الليل والملائكة
النهار ولانها هي صلوة اهل الذمة وهم يعظمونها وقيل مطلق الصلوة فيقسمان بالله
ان ارتبتم اى ارتاب الوارث منكم في شانهما واتهمهما ويجوز كون الخطاب للحكام والشرط
اعتراض بين القسم والمقسم عليه لا نشتري به اى بالله او بالقسم به او بالشهادة فانها في معنى
الاشهاد ولعل فائدة الشرط التنبيه على ان القسم انما هو مع الارتياب لا مطلقا ثمنا عرضا
قليلا ولو كان هو مفاد التنكير اى لا نحلف بالله كاذبين لطمع الدنيا ولو كان المشهود له
ذا قربى وجوابه محذوف اى لا نشتري او انها غنية عن الجواب لكونها وصلية وتخصيصه بالذكر
لميل الناس الى اقاربهم ومن يناسبونهم او المراد ان هذه عادتهم في صدقهم وامانتهم ابدا
فكانهم داخلون في قوله تعالى كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين
ولا نكتم شهادة الله اى الشهادة التي امرنا الله تعالى باقامتها وهو عطف على المحلوف عليه وعن
الشعبي انه وقف على الشهادة ثم ابتدا انا الله بالمد على طرح حرف القسم وتعويضه بحرف الاستفهام
وقد ينقل عنه بغير مد على حذف حرف القسم من غير تعويض كقولهم الله لافعلن انا اذا لمن الاثمين
اى ان كتمناها والظاهر انهم يذكرون في قسمهم جميع ما ذكر ولا خلاف في اثر الصلوة لتكون لطفا
في المنطوق بالصدق وناهية عن الكذب والزور والغرض من ذلك التغليظ في الوقت وهو
قول الشافعية وقال ابو حنيفة يحلف من غير تغليظ ولا يخفى بعده عن ظاهر الاية فان عثر
فان اطلع لامارة اوجبت الظن على انهما اى الاخران من الغير الذين شهدا استحقا اثما
استوجباه بسبب تحريفهما في الشهادة او حلفهما كذبا فاخران يقومان مقامهما فشاهدان
اخران بقويان مقامهما بعد عزلهما وردّ شهادتهما من الذين استحق عليهم اى الاثم ومعنا
الاثم عليهم

من الذين جني عليهم وهم الورثة الذين استحق عليهم الوصية بسبب شهادة الذميين الكاذبين ٢ الاولیان
الاحقان بالشهادة لقرابتهما ومعرفتهما وهو بدل من ضمير يقومان او خبر مبتدا محذوف او
خبر اخران او مبتدا خبره اخران وقراءة حمزة ويعقوب وابو بكر عن عاصم الاوليين على انه صفة
الذين او بدل منه اى من الاوليين الذين قام استحق عليهم وقرئ الاولين على التثنية وانتصابه على
المدح والاولان واعرابه اعراب الاوليان فيقسمان بالله لشهادتنا احق من شهادتهما
اصدق واولى من شهادة الاخرين من الغير الذين اطلع على كذبهما وما اعتدينا وما تجاوزنا
فيها انا اذا لمن الظالمين اى ان اعتدينا فنحن من الظالمين لانفسنا او مطلق لوضعنا الباطل
موضع الحق وسبب النزول على ما رواه الكليني عن علي بن ابراهيم عن بعض رجاله رفعه قال خرج
تميم الداري وابن بنيدي وابن ابي ماريه في سفر وكان تميم الداري مسلما وابن بنيدي وابن ابي
ماريه نصرانيين وكان مع تميم الداري خرج له فيه متاع وآنية منقوشة بالذهب وقلادة اخرجها
الى بعض اسواق العرب للبيع واعتل تميم الداري علة شديدة فلما حضره الموت دفع ما كان معه
الى ابن بنيدي وابن ابي ماريه واوصاهما ان يوصلاه الى ورثته فقدما المدينة وقال الخادم للبتاع
الآنية والقلادة واوصلا سائر ذلك الى ورثته فافتقد القوم الآنية والقلادة فقال لهما
اهل تميم اهل مرض صاحبنا مرضا طويلا انفق فيه نفقة كثيرة فقالا ما مرض الا اياما قالوا
فهل سرق منه شيء في سفره هذا قالا لا قالوا فهل اتجر تجارة خسر فيها قالا لا قالوا فقد كنا
افضل شيء كان معه آنية منقوشة وحلقة بالجوهر وقلادة فقالا ما دفع الينا فقد اديناه اليكم
فقدموهما الى رسول الله ص فاوجب رسول الله ص عليهما اليمين فحلفا فخلى عنهما ثم ظهر على تلك
الآنية والقلادة عليهما فجاء اولياء تميم الى رسول الله ص فقالوا يا رسول الله قد ظهر على ابن بنيدي
وابن ابي ماريه ما ادعياه عليهما فانتظر رسول الله ص من الله الحكم في ذلك فانزل الله تبارك
وتعالى يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم او
اخران من غيركم ان انتم ضربتم في الارض فاطلق الله عز وجل شهادة اهل الكتاب على الوصية فقط
اذا كان في سفر ولم يجد المسلمين فاصابتكم مصيبة الموت تحبسونهما من بعد الصلوة فيقسمان
بالله ان ارتبتم لا نشتري به ثمنا قليلا ولو كان ذا قربى ولا نكتم شهادة الله انا اذا لمن الآثمين فهذه
الشهادة الاولى التي جعلها رسول الله ص فان عثر على انهما استحقا اثما اى انهما حلفا على كذب
فاخران يقومان مقامهما يعني من اولياء المدعى من الذين استحق عليهم الاوليان فيقسمان بالله

يحلفان باسمه

يحلفان بالله انهما احق بهذا الدعوى منهما وانهما ما كذبا فيما حلفا بالله لشهادتنا احق من شهادتهما
وما اعتدينا انا اذا لمن الظالمين فاعثر رسول الله ص انهما استحقا اثما اى تميم الداري وابن بنيدي
فحلفوا فاخذ رسول الله ص القلادة والآنية من ابن بنيدي وابن ابي ماريه وردهما على اولياء تميم
الداري الحديث وفي الآية المذكورة تنبيها يحتاج الى ذكرها الاول ان مقتضى الآية جواز اشهاد
اهل الذمة في الوصية عند الضرورة وقد عدل المسلمين لظهور الخطاب في منكم عاما لنا
المؤمنين فيلزم ان يكون غيرهم كافرين وعلى هذا اصحابنا اجمع وقد تظافرت اخبارهم بل الذي روى
الكليني عن هشام بن الحكم في الصحيح عن ابي عبد الله ع في قول الله تبارك وتعالى واخران من غيركم
قال اذا كان الرجل في بلد ليس فيه مسلم جازت شهادة من ليس بمسلم على الوصية وعن يحيى بن محمد قال
سألت ابا عبد الله ع عن قول الله عز وجل يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت
حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم او اخران من غيركم قال اللذان منكم مسلمان واللذان من
غيركم من اهل الكتاب فان لم تجدوا من اهل الكتاب فمن المجوس لان رسول الله ص سن في المجوس سنة
اهل الكتاب في الجزية وذلك اذا مات الرجل في ارض غربة فلم يجد مسلمين اشهد رجلين من اهل
الكتاب يجلسان بعد العصر فيقسمان بالله تعالى لا نشتري به ثمنا قليلا ولو كان ذا قربى الحديث
ونحوها من الاخبار ولا ريب ان ظاهر ذلك يقتضي عدم قبول غير الوصية
والاشهاد عليها على تقدير عدم المسلمين بل يستلزم ضياعها وتلفها وهو غير جايز وبان هذين
الشاهدين لو كانا مسلمين لم يكن الاستشهادهما مشروطا بالسفر لجواز ذلك في الحضر ايضا
اتفاقا ولانه تعالى اوجب الحلف عليهما والشاهد المسلم لا يجب تحليفه البتة وبان الشاهدين في
الرواية كانا نصرانيين وخالف العامة في ذلك فلم يجيزوا شهادة الذمي في وجه من الوجوه واختلفوا
في حمل الآية فقيل المراد بها ذلك ولكن كان في الاسلام ثم نسخ قال الرازي ومن فسر الغير باهل الذمة
جعله منسوخا فان شهادة على المسلم لا تسمع اجماعا ويرد ما قاله اصحابنا من عدم النسخ وعدم صلاحية
ما يدعى كونه ناسخا له ويؤيده ما قاله ابو عبيدة ان اجل العلماء يتأولونها في اهل الذمة ويروونها
محكمة قال ويقوي هذا القول تتابع الآثار في سورة المائدة بقلة المنسوخ فيها وانها في محكم
القرآن واخرها نزولا قلت وقد ادعاه من الاجماع تظافر الاخبار عن الائمة عليهم السلام الذين هم معدن
الوحي واسرار التنزيل وهم اعرف بمحكم القرآن ومنسوخه من عداهم وقيل ان المراد بقوله اثنان
ذوا عدل منكم من اقاربكم او اخران من غيركم اى من الاجانب وان كان الجميع مسلمين وقيل

اول

لا اظهر

الرابع عند صاحب الكشاف وغيره من العامة حذرا من النسخ وفيه انه على خلاف الظاهر مع ان
سبب النزول على ما قالوه يأباه الثاني قد يظهر من الاية اشتراط السفر في شهادة الذميين وهو
اختيار ابن الجنيد حيث قال لا تجوز شهادة اهل الملل على احد من المسلمين الا في الوصية في السفر
وعند عدم المسلمين وتابعه ابو الصلاح الحلبي في ذلك وجماعة من الاصحاب ظهور الضرب
في الارض في السفر ولكن رواية حمزة بن حمران عن الصادق عليه السلام قول الله عز وجل ذوا عدل منكم او
اخران من غيركم فقال اللذان منكم مسلمان واللذان من غيركم من اهل الكتاب قال وانما ذلك اذا
مات الرجل المسلم في ارض غربة وطلب رجلين مسلمين يشهدهما على وصيته فلم يجد مسلمين فليشهد
على وصيته رجلين ذميين من اهل الكتاب مرضيين عند اصحابهما والاكثر من الاصحاب على عدم
اعتبار السفر قالوا والتقييد في الاية والاخبار من حيث انه خرج مخرج الاغلب لا من حيث انه
شرط ويؤيد ما رواه ضريس الكناسي عن الباقر عليه السلام قال سألته عن شهادة اهل ملة هل تجوز على
رجل من غير اهل ملتهم قال لا الا ان لا يوجد في تلك الحال غيرهم فان لم يوجد غيرهم جازت شهادتهم
في الوصية لانه لا يصلح ذهاب حق امرء مسلم ولا يبطل وصيته ولان الارض لا تأثير لها في ذلك
بل الظاهر ان مناط الحكم عدم امكان حضور المسلمين فيثبت الجواز حيث يثبت الضرورة الثالث
قد ظهر مما اسلفناه ان الاثنين من اهل الذمة كانا شاهدين وقد استحلفا وان تحليفهما مع
التهمة سائغ لكن هذا النص فقولي ان كان الاثنان شاهدين فالحكم منسوخ فانه لا
يحلف الشاهد ولا يعارض يمينه يمين الوارث وذكره صاحب ق قولا ما فوقوع بيان الناسخ خلاف
الاصل ويجوز تحليف الشاهد مع التهمة لدليل اقتضاه فان الاحكام الشرعية انما تثبت بالادلة
وهذه الاية ظاهرة في ذلك وروى في الكشاف عن علي عليه السلام انه كان يحلف الشاهد والراوي اذا
اتهمهما على انه يمكن ان يقال لا نسلم ان تحليفهما لامكان شهادتهما حتى يلزم تحليف الشاهدين
الذي هو خلاف الاجماع باعتقاده وانما حلفا لادعاء الورثة خيانتهما ولم يكن لهما بينة تصدق
قولهما فتوجه اليمين عليهما وليس يمين الشاهد هنا معارضا ليمين الورثة اذ مع حلف الشهود
لا حلف على الورثة والحلف الواقع على الورثة ثانيا ليس معارضا ليمينهما بل بعد استيفاء
دعوى اخرى عليهما او انه مع ظهور خيانتهما لم يبق ليمينهما اعتبار بل يرجع اليمين الى
الورثة في اثبات الحق كما قاله اصحابنا في الامناء اذا ظهرت الخيانة فيهما وقد اختلف اصحابنا في
وجوب اعلامهما بعد العصر فقال به العلامة في بعض كتبه نظرا الى ظاهر الاية الدال عليه والاشهر

العدم حملا للاية على الارشاد ذلك اي الحكم الذي تقدم او احلاف الشاهدين فالذي أدنى ان
يأتوا بالشهادة على وجهها اقرب ان يأتوا بها على الوجه الذي حملوها من غير تحريف وخيانة
فيها او يخافوا عطف على يأتوا اي او ان يخافوا ان ترد أيمان الى اوليائهم فيحلفوا او يفتضحوا
بظهور خيانتهم ويغرموا فيرد ايمانهم على الحالفين اذا كانوا كاذبين ويتحفظون في الشهادة مخافة
رد اليمين الى المستحق عليهم قال ع وانما جمع الضمير لانه حكم يعم الشهود كلهم وهذا تصريح
منه بان المراد الشهود لا الاوصياء واتقوا الله ان تحلفوا ايمانا كاذبة او تخونوا او اسمعوا
ما توصون به سمع اجابة والله لا يهدي القوم الفاسقين الى الطريق ثوابه وجنته يعني انه
يزكيهم وانفسهم حتى لا يختاروا تلك الهداية فيصيرها لهم النار ولتبع هذا البحث بالنظر في
حال الاولاد وحفظ اموالهم وهو البحث عن اليتامى وفيه بابان الاول واتوا اليتامى اموالهم
امر تعالى المكلفين الذين بايديهم اموال اليتامى ان يدفعوا اليهم اموالهم اول بلوغهم
لكن بعد ايناس الرشد منهم واطلاق اليتامى عليهم لقرب عهدهم بالصغر وفيه اشارة
الى انه ينبغي الدفع اليهم اول البلوغ من غير تاخير قبل زوال هذا الاسم في الظاهر عنهم
ويجوز ان يراد بهم الصغار كما هو الظاهر من اطلاق اليتيم وح فيكون الحكم مقيدا كما
قال واتوهم اذا بلغوا ورشدوا واليتامى جمع يتيم وهو الذي مات ابوه اخذا من اليتم
وهو الانفراد ومنه الدرة اليتيمة اما انه لما جرى مجرى الاسماء كفارس وصاحب جمع على
يتايم ثم قلب فقيل يتامى او انه جمع على يتمى كأسرى لانه من باب الافات ثم جمع يتمى على يتامى
كأسرى وأسارى والاشتقاق يقتضي وقوعه على الصغير والكبير لكن العرف خصصه
بالصغير غير البالغ قال ع لا يتم بعد الحلم والمراد انه اذا احتلم لا يجري عليه احكام الصغار
لانه في تحصيل مصالحه يستغني بنفسه عن كافل يكفله ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب
ولا تستبدلوا الحرام من اموالهم بالحلال من اموالكم فان الحرام خبيث اي ردي
في الاخرة وان كان في الصورة جيدا او المراد لا تتصرفوا في اموالهم بدل تصرفكم في اموالكم
فهو نهي عن التصرف في اموالهم واشارة الى ان ذلك خبيث منهي عنه او المراد لا تستبدلوا
الخبيث وهو اخذ اموالهم بالامر الطيب الذي هو حفظها وقيل كانوا ياخذون الطيب ويتركون
السمين من اموال الايتام ويضعون بدله الخبيث المهزول من اموالهم فنهوا عن ذلك ثم
اكد التحريم بقوله ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم ولا تأكلوها مضمومة الى اموالكم اي لا تضموها

معا ولا تسووا بينهما وهذا حلال وذاك حرام والغاية في زيادة قوله الى اموالكم مع ان اكل اموال اليتامى محرم على الاطلاق زيادة التقبيح والتوبيخ لانهم كانوا مستغنين عنها بما لهم الحلال ومع ذلك طمعوا في مال اليتيم فكانوا بالذم احرى ولانهم كانوا يفعلون كذلك فنهي عليهم فعلهم وسمع بهم ليكون ازجر لهم واطلاق الاكل مع ان المراد النهي عن جميع التصرفات نظرا الى انه اعظم وجوه الانتفاع ولاطلاق على التصرف مطلقا انه اي اكله كان حوبا كبيرا ذنبا عظيما والاية وان كانت عامة في تحريم الاكل من اموالهم الا انها مخصصة باكل مقدار اجرة المثل وما يحتاج اليه الوصي كما اقتضاه قوله فليأكل بالمعروف وكذا اكل مالهم بالانضمام اذا لم يكن في ذلك ضرر ولا ظلم بان يعلم انه لا يأكل ما يزيد على مال نفسه لعموم قوله تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم وقد روى سماعة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل وان تخالطوهم فاخوانكم قال يعني اليتامى اذا كان الرجل يلي لايتام في حجره فليخرج من ماله على قدر ما يخرج لكل انسان منهم فيخالطهم ويأكلون جميعا ولا يزال من اموالهم شيئا انما هي النار الثانية وليتلوا اليتامى ولتختبروهم بتتبع احوالهم في التهدي الى ضبط المال والسلامة من تضييعه وصرفه في غير وجهه بان يتكل اليه ما يتصرف فيه مما ينا سب حاله فان كان من اولاد الدهاقين والوزراء والاكابر الذين يصانون عن الاسواق فاختباره ان يسلم اليه نفقة مدة قريبة كالشهر مثلا لينفقها في مصالحه فان كان فيما بين ذلك يصرفها في مواضعها ويسعى في الحساب على وكيله ويستقصي عليه فهو رشيد وان كان من اولاد التجار فوض اليه البيع والشراء فاذا تكرر ذلك منه وسلم من الغبن والتضييع واتلاف شيء من راس ماله فهو رشيد ونحو ذلك مما ينا سب حاله ولا يكفي المرة الواحدة بل لا بد من التكرار مرارا بحيث يحصل معها غلبة الظن برشده واعتبر الشيخ في الرشد العدالة وهو حسن حتى اذا بلغوا النكاح حتى اذا وصلوا احد البلوغ وبلوغ النكاح كناية عنه لانه يصلح للنكاح عنده ولما سبأتي منهما هو مشترك بين الذكر والانثى كالنبات الخشن والاحتلام ولا خلاف في ذلك بين علمائنا وان خالف فيه العامة ومنهما ما هو مختلف فيهما كالسن فان البلوغ في الذكر بمضي خمسة عشر سنة كاملة وفي الانثى بمضي تسع سنين والى هذا ذهب علماؤنا واكثر الشافعي بينهما في السن ونحوه احمد بن حنبل وابو يوسف

ومحمد من اصحاب ابي حنيفة فحكموا بان البلوغ في الذكر والانثى بلوغ خمس عشرة سنة كاملة وقال ابو حنيفة حد بلوغ المراة بسبع عشرة سنة كاملة بكل حال وله في الذكر روايتان احداهما ثمان عشرة ايضا والاخرى ثماني عشرة سنة ونحوه قال مالك وهو احد قولي الشافعي فان الغالب ان المراة قد تحيض ببلوغ تسع سنين وانكار البلوغ مع الحيض لا وجه له وقالت عائشة رضي الله عنها لاسماء بنت ابي بكر ان المراة اذا بلغت المحيض لم يصلح ان يرى منها الا هذا واشار الى الوجه والكفين علق وجوب الستر بالحيض وهو نوع تكليف وقد تظافرت اخبارنا فيما قلنا وهل يكفي بلوغ اربع عشرة سنة قيل نعم وهو اختيار بعض اصحابنا محتجا برواية ابي حمزة عن الباقر عليه السلام قلت له جعلت فداك في كم تجري الاحكام على الصبيان قال في ثلاث عشرة واربع عشرة سنة قلت فان لم يحتلم قال وان لم يحتلم فان الاحكام تجري عليه وفي طريق الرواية عبد الله بن جبلة وحاله غير خفية على ان جريان الاحكام عليه بمعنى التحفظ على سبيل الاحتياط للتمرين عليها والاعتقاد لها فلا يقع منه عند البلوغ الاخلال بشيء منها والجملة الاصل عدم لحوق الاحكام والتكاليف بسن الصبي الا بدليل شرعي محقق يقطع العذر وهو غير معلوم على ذلك التقدير والرواية لا تقطع العذر ويمكن حملها على ما قلناه ويمكن الاستدلال عليه ايضا بان ظاهر القرآن اقتضى ان البلوغ يبلوغ حد النكاح وفي موضع اخر بلوغ الحلم فيثبت البلوغ منهما ولا يعلم ان الا بلوغ خمس عشرة سنة في الذكر والتسع في الانثى فيبقى الباقي تحت العدم وقوله الاية دلالة على ان الابتلاء قبل البلوغ لانه تعالى سماهم يتامى والما يصدق عليهم هذا الاسم قبل البلوغ لا بعده على ما عرفت ولانه تعالى امر باختبارهم الى البلوغ بلفظ حتى على ان الاختبار قبله ولان تاخير الاختبار الى ما بعد البلوغ يؤدي الى الحجر على البالغ الرشيد لان الحجر يبتدا الى ان يختبر ويعلم رشده كما دل عليه قوله فان انستم فان ابصرتم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم من غير تاخير وذهب بعضهم الى ان الاختبار بعد البلوغ نظرا الى انه تعالى اوجب دفع اموالهم اليهم بعد ايناس الرشد فلو كان الابتلاء قبله لما جاز ذلك فكيف الوجوب وفيه نظر فان دفع المال اليهم بعد ايناس الرشد لا يقتضي كون الابتلاء بعد البلوغ لجواز ان يكون قبله الى ان يعلم الرشد وقد يتحقق البلوغ فيدفع اليه وهو الظاهر من الاية كما قلنا وقد يستدل بالاية على ان تصرفات الصبي العاقل المميز باذن الولي صحيحة لان الابتلاء المامور به قبل البلوغ وهو انما يحصل

اذا اذن له الولي في البيع والشراء ونحوهما ليحصل الغرض المقصود من الاختبار وإلى هذا
يذهب الحنفية وقالت الشافعية لا دلالة لها عليه فان الاذن في التصرف لو توقف الابتلاء
عليه لجاز دفع المال اليه وهو لا يصح الا بالشرطين وانما المراد بالابتلاء بحسب حاله
من البيع والشراء ونحوهما بحضوره ثم باستكشاف ذلك البيع والشراء منه وما فيهما
من المصالح والمفاسد قد يدفع اليه شيئا ليبيع او يشتري فيغبن بذلك مقدارا فهما
وعقله ثم الولي بعد ذلك يتم العقد وفيه نظر والمراد بايناس الرشد ما عرفته سابقا
من اصلاح الحال وعدم التضييع في المال ولا يعتبر فيه زيادة على ذلك عند اكثر اصحابنا
واعتبر الشيخ فيه العدالة وهو قول الشافعي وجماعة من العامة نظرا الى قوله فان انستم
منهم رشدا والفاسق موصوف بالغي لا بالرشد قال تعالى وما امر فرعون برشيد مع انه كان
يراعي مصالح الدنيا على الوجه وبان الفاسق سفيه لما روي ان شارب الخمر سفيه ولا
قائل بالفرق وقد قال تبع ولا توتوا السفهاء اموالكم الآية وفيه نظر فانه موصوف بالغي
في دينه وبالرشد في ماله ومناط دفع المال اليه الرشد فيه لا في دينه ويؤيد ان
ارا العدالة لا تعتبر في الرشد دوا ما فانه لو فسق لم يحجر عليه في ماله اجماعا فلا يعتبر
الابتداء ولان الحجر عليه انما كان لحفظ ماله وحراسته من التلف بالتبذير فاذا كان هذا
الحفظ والحراسة للمال حاصلا فيه لم يكن للحجر عليه في المال وجه والسفه الذي في الحديث
غير السفه الذي في الآية واعلم ان الشيخ وان اعتبر العدالة في الابتداء لكنه صرح في الخلاف
والمبسوط انه اذا صار فاسقا لكنه غير مبذر فان الاحوط ان يحجر عليه فجعله احوط ولم يوجه
ويتوجه عليه ان العدالة ان كانت شرطا في الابتداء كانت شرطا في الاستدامة ايضا لوجود
المقتضي فتامل وكيف كان ففي الآية دلالة على وجوب دفع المال اليهم بعد الاختبار والبلوغ
من غير توقف على حكم الحاكم بل ولا على الطلب كسائر الحقوق لانه عند بمنزلة الامانة الشرعية
الا ان يرضى بالبقاء عنده بل لا يبعد الفورية في الدفع اليه مطلقا لتعقيب الحكم الدفع بالفاء
بعد البلوغ وايناس الرشد نعم ينبغي الاشهاد عند الدفع كما يقتضيه اخر الآية وسيجي
ومقتضى مفهوم الشرط في الآية عدم الدفع اليهم مع عدم الرشد وهو صريح قوله ولا
تؤتوا السفهاء اموالكم وح فيحرم دفع ماله اليه ما لم يحصل رشد وان طرعن في السن
لحكم للعلق على صفة ينتفي بدونها وهو قول اكثر علمائنا الامصار وقال ابو حنيفة لا يدفع

وان صح

اليه ماله اذا كان بالغ سفيها وان تصرف ونفذ تصرفه فاذا بلغ خمسا وعشرين فك عنه الحجر
ودفع اليه ماله وان كان سفيها فعنده ان البالغ لا يحجر عليه وانما يمنع من تسليم المال
للاية وانما حد بذلك لان مدة بلوغ الذكر عنده ثمانى عشرة سنة كما عرفت فاذا ادرك

بالتوصيم

١٢٩

عليها سبع سنين وهي مدة معتبرة في تغير احوال الانسان ومن ثم امر الصبي بعدها
بالصلوة تمرينا لقوله صلعم مروهم بالصلوة لسبع دفع اليه ماله بسبب جديد وفيه ما يوجب
تغير الحال فلعله حادث فيه قليل من الرشد وهو من الضعف بمكان فان كون بعد البلوغ
ما ذكر ضعيف لما سلف ولو سلم فحصول التغير في الاحوال تلك المدة مما تم والحد لا يدل
عليه ولا معلوم العلة فاللازم الوقوف مع ظاهر الاية وعدم التعدي عنه بوجه الا
ان يقوم دليل يقطع العذر فيه وهو غير ثابت ولا تاكلوها نهي عن اكل اموال اليتامى وقد وقع
ذلك مكررا في مواضع اسرافا وبدارا مصدران في موضع الحال عن الفاعل اي لا تاكلوها
حال كونكم مسرفين ومبادرين ان يكبروا اي خوفا من ان يكبروا فياخذوا اموالهم منكم
ويحتمل ان يكونا مفعولا لهما والتقدير لا تاكلوها لاسرافكم ومبادرتكم كبرهم نفرطون في
انفاقها وتقولون ننفق كما اشتهى قبل ان يكبر اليتامى فيمنعوها منا ويدينا ولعل تقييد
الاكل بما ذكر لزيادة قبحه ولاحتمال كونه في خاطر الاكلين والا فيحرم الاكل مطلقا بدليله
في مواضع من الكتاب العزيز بل تحريم الاسراف في نفسه لاخصوصيته لمال اليتيم ويحتمل
ان يريد بالاسراف هنا زيادة على المعروف الذي يجوز اكله بالاية ومن كان غنيا فليستعفف
من اكل مال اليتيم ولا يطمع فيه ويقنع بما رزقه الله من الغنى اشفاقا على اليتيم وابقاء على
ماله واختلف اصحابنا في وجوب الاستعفاف وعدمه لكون الامر للوجوب فلا يجوز له اكل ماله بوجه او الاستحباب فذهب
جماعة منهم الى الاول نظرا الى ظاهر الامر وكونه حقيقة فيه والى ذلك يذهب الشافعي وذهب
اخرون الى الثاني نظرا الى اشعار الاستعفاف باستحباب الترك واولويته لا وجوبه ولا ريب ان
الاحتياط في الاول وعلى اعتباره فانما هو ممن يكون المال بيده اوصار وصيا باختياره
اما غيره كمنصوب الحاكم فالظاهر انه يجوز له اخذ اجرة المثل وان كان غنيا ويجوز للحاكم
ان يجعل له جعلا اذا لم يوجد الباذل بغير عوض وعلى هذا فاطلاق الاية مقيد بالوصي
المتبرع دون من استاجره الحاكم وهل المراد بالغنى في العرف او في الشرع وهو من كان عنده
قوت السنة او لعياله الكل محتمل ولا يبعد الثاني للاحتياط ومقابلة الفقير وهو في الشرع

وهو من يكون عنده قوت السنة كذلك **ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف** وقد ركفايته
وما لابد منه من غير زيادة او على قدر عمله الذي يحفظ الاول والاولاد وان كان زايدا عما
يحتاج اليه من قدر الكفاية وسد الخلة او اقل الامرين من اجرة المثل وقدر الكفاية ولا ريب
في بعد الاول اذ يبعد اخذ شيء على عمل لا اجر قبله او كونه زايدا على اجره مثله ويؤيده
ما في رواية هشام بن الحكم عن الصادق عليه السلام سألته عن من تولى مال اليتيم اله ان ياكل منه قال
ينظر الى ما كان غيره يقوم به من الاجرة فليأكل بقدر ذلك ونحوه وارد على الاخير في بعض
الصور والاولى اخذ اقل الامرين فيما لو كان عمله مما له اجرة لانه عمل يستحق عليه الاجرة
فكان لعامله المطالبة بها كغيرها من الاعمال دون ما لا اجرة له ويؤيده عموم ولا تقربوا مال
اليتيم الا بالتي هي احسن ولا ريب ان هذا احسن اذ لم يوجد متبرع لحفظ المال والاولاد
فلو وجد المتبرع ان تسلم اليه الاجرة ويسلم المال والاولاد الى المتبرع نعم لو جعل الميت وصيا
احتمل ذلك وفيه نظر والمأمور بالاكل هو الوصي عن الميت او من جعله الحاكم وصيا
وقيما على الاولاد فلو كان المال بيد الصبي بعد موت صاحبه من غير وصاية شرعية فالظاهر
عدم جريان الحكم فيه ويحتمل جريانه مع عدم الوصي وتعذر الحاكم وظاهر الآية ينافيه
ومقتضى الاكل بالامر بالمعروف عدم رده الى اليتيم واذا صار غنيا بعد ذلك لانه تعالى امر
به من غير ذكر عوض فاشبه سائر ما امر باكله ولانه عوض عن عمل فلم يلزمه بذله
كالاجير وهذا هو المشهور بين العلماء وقيل يلزمه عوضه لانه استباحه للحاجة فكان
قرضا في ذمته ان ايسر قضاه وان مات ولم يقدر على القضاء فلا شيء في ذمته كالمضطر
الى طعام غيره وبه رواية عندنا عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن ع قال سألته عن الرجل
يكون في يده مال الايتام فيحتاج اليه فيمد يده فيأخذ وينوي ان يرده قال لا ينبغي له ان ياكل
الا بالقصد ولا يسرف فاذا كان من نيته ان لا يرده فهو بالمنزلة الذي قال الله تعالى انما الذين يأكلون
اموال اليتامى ظلما وفيه نظر فانه لو وجب رده مع اليسار لكان واجبا فوريا قبل الايسار
ليس سببا للوجوب فاذا لم يجب بسبب الاكل لم يجب بعده والفرق بينه وبين المضطر واضح فانه لم
ياكله عوضا عن شيء بخلاف ما هنا والرواية غير واضحة الصحة مع انه يمكن حملها على ضرب من
التأويل جمعا بين الادلة وذهب بعض العامة الى عدم جواز اخذ شيء منه لا على سبيل القرض
ولا على سبيل الاستدانة لعموم قوله ولا تأكلوا اموالهم وفيه نظر فانها عامة وما نحن فيه خاص

وهو مقدم

وهو مقدم **فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم** بانهم قبضوها فان ذلك ابعد عن
التهمة باكل مال اليتيم وانفى للخصومة ومقتضى الامر الوجوب وربما حمله بعضهم على الاستحباب
وقيل انه للارشاد الى ما هو المصلحة اذ معه لا يترتب الضمان على الولي لو انكر اليتيم التسليم
ولا يرد انه لو علم ان بترك الاشهاد يترتب الضمان وجب دائما من تضييع المال لان ذلك
انما علم من دليل خارج واستدل الشافعية بهذه الآية على ان القيم لا يصدق في دعواه
انه قد دفع المال الى اليتيم الا بالبينة والذي عليه اصحابنا ان دعوى القيم ان كانت تسليم المال
فلا تقبل الا بالبينة وظاهر الآية صريح فيه وان كان غير ذلك كادعاء التلف والانفاق وقد ركفايته
فان القول في ذلك قول القيم مع يمينه ولا يكلف البينة في هذه المواضع لتعذر اقامتها غالبا
فان اطلاع الشاهدين على الانفاق في كل يوم متعسر ولانه يوجب تنفير الناس عن قبول الوصايا
وقالت الحنفية اذا ادعى الوصي بعد بلوغ اليتيم انه قد دفع اليه المال كان مصدقا بيمينه
كسائر الامناء وفيه نظر فانه امين من جهة الشرع وليس له نيابة عامة كحاكم الشرع ولا كمال
الشفقة كالاب فلا وجه لتصديقه وعموم ما يتعلق بعلم من الفروع **وكفى بالله حسيبا**
محاسبا فلا تخالفوا ما امرتم به ولا تتجاوزوا ما حد لكم او كفى به محاسبا وشاهدا على
دفع المال الى اليتيم ففيه دلالة على عدم وجوب الاشهاد حال الدفع قيل ويدل على جواز
الامتناع عن الاعطاء مرة اخرى الا بامر عام من الحكام والعلماء وغيرهم على تقدير عدم
الاشهاد وانكار اليتيم وهو كما ترى **الثالثة وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا**
خافوا عليهم ما بعد الموصول من مجموع الشرط والجزاء صلته على معنى وليخش الذين صفتهم
وحالهم انهم لو شارفوا ان يتركوا خلفهم ذرية ضعافا وذلك عند احتضارهم خافوا
عليهم الضياع بعدهم لذهاب كافلهم باعتقادهم والمعنى بذلك الاوصياء امرهم
الله تعالى بان يخشوه ويتقوه في امر اليتامى فيفعلوا بهم ما يحبون ان يفعل بذراريهم
الضعاف بعدهم فانهم ويقدر ذلك في انفسهم ويتصوروه حتى لا يجتروا على خلاف
الشفقة والرحمة او الحاضرون عند المريض حال الايصاء امروا بان يخشوا ربهم او
يخشوا على اولاد المريض وليشفقوا عليهم شفقتهم على اولادهم فلا يتركوه ان يوصي
بما يضر بحالهم ومن ثم كان الوصية بالخمس افضل من الربع وهو من الثلث وظاهر الآية في
الاول والاخبار تدل عليه روى الكليني عن سماعة قال قال ابو عبد الله عليه السلام وعن عبد الله بن سنان

بذلك صح
كما اشاره بعضهم
الفضل صح
ركذا في ق
يجسروا

في مال اليتيم بعقوبتين احديهما عقوبة الاخرة النار واما عقوبة الدنيا فقوله عز وجل وليخش
الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم الاية يعني ليخش ان يضيع خلفه في ذريته
كما صنع نفسه بايتامه وروى الحلبي عن الصادق قال ان في كتاب علي ع ان اكل مال اليتيم ظلما سيدركه
وبال ذلك في عقبه من بعده يلحقه وبال ذلك اما في الدنيا فان الله تعالى يقول وليخش الذين الاية
واما في الاخرة فان الله تعالى يقول ان الذين ياكلون اموال اليتامى الاية وقيل فيها وجوه اخر
اظهرها ما قلناه فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا امرهم بالتقوى الذي هو غاية الخشية
بعد الامر بها رعاية للبدء والمنتهى اذ لا ينفع الاول بدون الثاني والاصل العاقبة ثم امرهم
بان يقولوا لليتامى مثل ما يقولون لاولادهم بالرحمة والشفقة وفي ترتيب الامر بالتقوى والقول
السديد على سابقه اشارة الى ان المقتضي منه والعلم فيه والبعث على الترحم وان يجب لاولاد غيره
ما يحب لاولاد نفسه وتهديد للمخالف بحال اولاده فقد يستنبط منها الترفق بحال الايتام
وان يعلمهم عيانا اولاده في الشفقة والرحمة وتدبير احوالهم وان يخاف عليهم من الحكم
الاذى والضياع كما يخاف على اولاده ويحتمل ان يكون المراد من القول السديد منع
الموصي من الزيادة على الثلث في الوصية بل يامرونه بما قال عنه كما قال رسول الله صلعم لسعد
انك ان تترك ولدك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس على الاظهر المحكم اطرح
عند حال الايصاء ويحتمل ان يكون المراد ما يعم ذلك وزيادة امره بمالة وبما عليه وقد
التنوية وكلمة الشهادة ونحوها ثم انه تعالى ذكر الوعيد على اكل مال اليتيم بقوله ان الذين
ياكلون اموال اليتامى اطلق الاكل واراد التصرف مطلقا كما مر غير مرة ظلما حال عن
الفاعل اي ظالمين او تمييز للاكل اي على وجه الظلم فان اكل مال اليتيم اذا كان في ذلك مصلحة
لليتيم فقد روى الكليني في الصحيح عن منصور بن حازم عن الصادق ع في رجل ولي مال اليتيم
منه شيئا فقال ان علي بن الحسين ع كان يستقرض من مال الايتام كانوا في حجره فلا باس بذلك
وكذا الوخلط مالهم بماله واكل معهم لقوله تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح
عثمن بن عيسى عن قول الله تعالى وان تخالطوهم فاخوانكم قال يعني اليتامى اذا كان الرجل ولي الايتام
في حجره فليخرج من ماله على قدر ما يخرج لكل انسان منهم فيخالطهم ويأكلون جميعا ولا يزال
من اموالهم شيئا انما هي النار انما ياكلون في بطونهم نارا اي لما يصير بطونهم نارا كقوله تعالى في
بطنه وبعض بطنه قال كلوا في بعض بطنكم تعفوا والمراد انهم ياكلون ما يجر الى النار ويؤدي

اليه او ان ذلك كناية عن دخول النار فانه اذا دخل النار بالكلية كان في بطنه نارا او ان
بطونهم تمتلئ نارا كانهم اكلوها او يؤيد ما روى عن الباقر ع انه قال قال رسول الله صلعم
نار في قبورهم يوم القيمة تاجج افواههم نارا فقيل يا رسول الله من هؤلاء فقرا هذه الاية
ولعل ذكر البطن لتاكيد الاكل كما في طائر يطير بجناحيه وسيصلون سعيرا اي يدخلون
النار ويقاسون حرها يقال صلي بالامر قاسى حره والسعير بمعنى المفعول من اسعرت النار
اذا اججتها وفي الاية وعيد عظيم على اكل مال اليتيم بالظلم ومن ثم كان من الكبائر لعد
بينهم وههنا نكتة وهي انه تعالى اوعد مانع الزكوة بالكي واكل مال اليتيم بامتلاء البطن
من النار ولا شك ان هذا الوعيد اشد والسبب في ان الفقير غير مال الجزء من النصاب
حتى يملكه المالك واليتيم مال المالك فكان منع اليتيم اشد ولان الفقير قادر على الكسب
من وجه اخر واكل اليتيم فانه عاجز فكان ضعفه اظهر وهذا من كمال عناية الله بالضعفاء
وقال تعالى في موضع اخر ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن فضلا عن ان تتصرفوا فيه وفي ذلك
دلالة على كمال المبالغة بالاجتناب عنه الا بالطريقة التي هي احسن بان يفعل
بماله على حسب ما تقتضيه المصلحة كالحفظ والتعمير والتنمية الى غير ذلك مما فيه صلاحهم
ويحكم العقل بانه اولى من تركه وقد روى الكليني في الحسن عن البكالي قال قال علي
الله ع انا ندخل على اخ لنا في بيت ايتام ومعهم خادم لهم فنقعد على بساطهم ونشرب
من مائهم ونحلب من اخادهم وربما طعمنا فيه الطعام من عندنا صاحبنا وفيه من
طعامهم فما ترى في ذلك فقال ان كان في دخولكم عليهم مصلحة لهم فلا باس وان
كان في ضرر فلا وقال ع بل الانسان على نفسه بصيرة فانتم لا تخفى عليكم وقد قال الله تعالى
والله يعلم المفسد من المصلح ونحوها من الاخبار الدالة على اعتبار المصلحة وقد ذكر
ذلك في كتب الفروع حتى يبلغ اشده بان تكمل قواه العقلية والحسية والمراد ان يبلغ
ويونس منه الرشد وحينئذ فيسلم اليه ماله وهو غاية لجواز التصرف الذي دل عليه
الاستثناء وجعل بلوغ الاشد عبارة عن البلوغ فقط وهو بعيد فان البلوغ
وحده لا يوجب تسليم ماله والمنع عن التصرف فيه مالم يونس منه الرشد كما دل عليه غيرها
من الايات والاشد جمع الاشد كالاشر جمع شر والاضر جمع ضر وقيل جمع شدة كنعمة
وانعم وقال بعض البصريين الاشد والحه لا جمع وان كان على بناء الجمع في مثل آنك والبقع

البحث بايات لها تعلق بالمقام الاول وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ جمع سفيه من سفه اذا خف عقله و المراد به المبذر اموالة في غير ما يليق بحاله اى ما ليس برشيد وهو المتبادر من اطلاقه كما يعلم من تتبع اللغة وبذلك فسره الفقهاء فيحمل عليه لرجحانه وهو الظاهر من قد وقى اَمْوَالَكُمُ اى الاموال التي في ايديكم وتحت ولايتكم من اموال السفهاء والاضافة لادنى ملابسة لكونهم قوامين عليها ومدبرين لها والتي للاولياء ان يدفعوا الى السفهاء اموالهم التي بايديهم وهذا هو الملايم للايات المتقدمة والمتاخرة وقيل نهي لكل احد ان يعمد الى ما خوله الله من المال فيعطي امراته واولاده ينظر الى ايديهم واثمانها استخفافا بعقلهم واستحمقا لهم قواما على انفسهم وقد يوافقه قوله الَّتِي جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيَامًا اى تقومون بها وتعيشون ارباحها قوام معاشكم وعلى الاول يراد بها انها من جنس ما يقيم الناس به معايشهم كقوله ولا تقتلوا انفسكم وهذا هو الارجح وفي اطلاق القيام على ما به القيام مبالغة بانهم لو ضيعوها ضاعوا فكانها في انفسها قيامهم وانتعاشهم وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ واجعلوها لهم مكانا للرزق لهم وكسوتهم وذلك بان تتجروا فيها وتحصلوا من نفعها ما تنفقون عليهم في امر المعاش ولعل الوجه في التعبير بذلك دون منها لئلا يكون امرا بجعل بعض اموالهم رزقا لهم فيأكلها بالانفاق وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا عدة جميلة تطيب بها نفوسهم مثل ان صلحتم ورشدتم سلمنا اليكم اموالكم وظاهر الاية ان السفه بمجرده علة لثبوت الحجر عليه ومنعه من التصرف كما يقتضيه تعليق الحكم على الوصف الصالح للعلية فمتى ثبت كانت تصرفاته المالية باطلة ولا يجوز تسليم ماله اليه ولا الاخذ منه ولا يتوقف ثبوته على حكم الحاكم والا لم يكن السفه وحده علة وهذا مما لا ريب فيه اى اتصل سفهه ببلوغ ان بلغ سفيها فان حكم الحاكم لا يحتاج اليه في بل ولا في نفوذه عند بعضهم على ذلك الاجماع وادعى الشهيد في شرح الارشاد ان السفيه هنا مختص بالسفه المتصل ببلوغه وعلى هذا فلا ينافي الاحتياج الى حكم الحاكم اذا بلغ رشيدا ثم عاد الى السفه فان حكم الحاكم لازم في ثبوت حجره ولا يصير محجورا عليه الا به لان نظر الحاكم اتم من غيره كما ان مجرد الفلس لا يوجب الحجر فان مجرد زيادة الدين على المال الذي بحجر ولا موجب له وانما يصير المفلس محجورا عليه بحكم الحاكم لان العقل والنقل دل على جواز تصرف العقلاء في اموالهم خرج منه ما لو انضم اليه حكم الحاكم للاجماع المنعقد على حصول الحجر هناك ولا دليل على غيره فيبقى على الاصل الكلي يبقى

لا اشكال في ان ما ذكرتم في المفلس انما السفيه فظاهر الاية ان السفه بمجرده علة الحجر وغير فرق بين عروضه في الاثناء او في اول الامر كما يعطيه العموم فالتخصيص يحتاج الى دليل والاجماع هنا غير ثابت فان بعضهم يذهب الى ثبوت الحجر على مجرد السفه الا ان يقال في ذلك حرج وضيق فان اكثر الناس لا يخلو عن مثله اذ قلما يوجد احد خال عن سفه ما في تصرفاته اموالهم ولو اقتضى ذلك الحجر وعدم نفوذ تصرفاته لزم ابتلاء الناس به مع ما فيه من الضيق فجعل امر ذلك منوطا بامر الحاكم لانه اعرف بوجوهه ولعل هذا هو الموجب لتخصيص الاية فتامل الثانية وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا بصرف المال فيما لا ينبغي وانفاقه على وجه الاسراف قال في ان التبذير التفريق بالاسراف والاصل ان يفرق كما يفرق البذر الا انه اختص بما يكون على سبيل الافساد وكان على وجه لا اصلاح لا يسمى تبذيرا وان كثر ومقتضى ذلك انه لو انفق جميع ماله في وجوه الخير كالصدقات وفك الرقاب وبناء القناطر والمساجد والمدارس واشباه ذلك وان كان ممن لا يليق بحاله ذلك كما لو كان تاجرا مثلا لا يكون تبذيرا ولا اسرافا اليه ذهب بعضهم ويؤيده ما صح عنه ﷺ انه قال للعلاء وانما الصدقة فجهد حتى تقول قد اسرفت ولم تر فيه رواه معوية بن عمار في الصحيح عن الصادق في وصايا النبي ﷺ وظاهر العلامة في التذكرة انه تبذير وهو قول بعض الشافعية لانه اتلاف المال وظاهر النهي في قوله تعالى لا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط الاية وهو نهي في الشرع عن هذه الاشياء وفيه نظر للمدح على ايثار الغير على النفس بل على العيال مع رضاهم كما دلت عليه سورة هل اتى ولا تسلم صدق التبذير على مثله لانه تعالى مدح على ذلك في مواضع من القرآن والنهي في الاية والله اعلم محمول على صرف المال في الانفاق الغير اللايق بحاله كصرفه في الاطعمة النفيسة والثياب الفاخرة الغير اللايقة فان الواجب في ذلك الاقتصاد والتوسط على وجه يناسب الحال وعلى ان المراد الصرف في المعصية ولو درهم واحد فانه تبذير ونقل الشيخ في ان والطبرسي في البيان عن مجاهد انه قال لو انفق درهما في باطل كان مبذرا ولو انفق جميع ماله في الحق لم يكن مبذرا انَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ امثالهم في الشرارة فان التضييع والاتلاف شر واصدقاءهم واتباعهم لملازمتهم اثارهم وجريهم على سنتهم في الاسراف والتضييع وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا مبالغا في الكفر فالواجب عليكم التبعد عنه وعدم طاعته في التبذير الثالث التصرف اللّٰهُ عَبْدًا مَمْلُوكًا اى لا حرا فان جميع الناس عبيد الله فلا يلزم من كونه عبدا كونه مملوكا

وقوله لا يقدر على شيء اي من امره فلا يتصرف في امواله ولا يقدر على الانفاق لعجزه بخرج
الماذون والمكاتب فانهما يقدران على التصرف فمن رزقناه منا رزقا حسنا من فيه موصوفة
والتقدير وحرا رزقناه وملكناه مالا ونعمة فهو ينفق منه سرا وجهرا على اي وجه اراد
لتمام القدرة عليه هل يستوون في ذلك والاستفهام للانكار اي يمتنع استواؤهم مثل ما
مايشركه به من الاصنام وغيرها بالعبد المملوك العاجز عن التصرف بالكلية ومثل نفسه
بالحر المالك الذي رزقه الله مالا كثيرا فهو يتصرف فيه وينفق كيف يشاء. واحتج بامتناع التسوية
بينهما مع تشاركهما في الجنسية والمخلوقية على امتناع التسوية بين الاصنام التي هي اعجز
المخلوقات لكونها جمادا لا تعقل ولا تحرك وبين الله الغني على الاطلاق وقيل هو مثل الكافر
والمؤمن فان الكافر لا خير عنده والمؤمن يكسب الخير وقيل ان العبد هو الصنم لقوله ان
كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا والثاني عابد الصنم فانهما لا يستويان في
القدرة والتصرف اذ الاول جماد وهذا انسان فكيف يجوز الحكم بان الاول مساو لرب العالمين
والقياس التثنية لكنه جمع لان المراد الجنس لا الاثنان بخصوصهما اي هل يستوي الاحرار
والعبيد واستدل بظاهرها على ان العبد لا يملك شيئا فانه جعله قسيما للمالك
فاقتضى عدم ملكه اولانه تعالى نفى القدرة عنه مطلقا وليس المراد الحقيقة لبطلانه فيكون
المراد نفي التملك لانه اقرب المجازات الى الحقيقة ولانه نفي على العموم كما هو مفاد النكرة وربما
استدلوا عليه ايضا بقوله تعالى هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فانتم فيه سواء نفى تعالى ان
يشارك العبد مولاه في شيء من امواله وكانه تعالى قال اذا لم يشارك عبد احد مولاه في ملكه فيساويه
فكذلك لم يشاركني في ملكي احد فيساويني فيه فثبت ان العبد لا يملك شيئا وفيه نظر فان
اقصى ما تدل عليه الاية ان ههنا عبدا مملوكا لا قدرة له على شيء وعبدا مملوكا قادرا على
شيء في الجملة ولا يلزم منه ان العبد المملوك في نفسه لا يملك شيئا ولو بغير الاختيار كما يملكه
المولى ونحوه اذ يجوز ان يكون ذلك الغير القادر عبدا عاجزا لم يملكه المولى شيئا الا ما يأذن له
اولم يضر له ضررا بينا ويكون عدم القدرة كناية عن عدم نفوذ تصرفاته في شيء اصلا لا
عدم الملك اذ لا منافاة بين الملكية وكونه محجورا عليه كالصبي ويمكن توجيه الاستدلال
بان الوصف ههنا للبيان والكشف بان من لا يكون قادرا على شيء فيكون حال المملوك اذ ذاك
كما هو شان الوصف الكاشف الا ان يكون الوصف هنا كذلك غير معلوم معرفا في الاثبات
كونه

العبد

المملوك

مايدل

مايدل على قابلية الملكية كقوله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم ان يكونوا
فقراء يغنهم الله من فضله ولو لم يصح تملكهم لما صح اغناؤهم وفي الاخبار الصحيحة مايدل
على ذلك ايضا وان عارضها غيرها والجمع بينهما بالحجر والتمليك غير بعيد كما اشرنا اليه
ومن ثم ذهب بعض علمائنا الى انه يملك فاضل الضريبة واثر الجناية وما يملكه مولاه
وسيقال ان مالكا والشافعي في القديم واحمد في احد الروايتين واهل الظاهر نظروا الى ما ذكر
واجيب عن هذه الاية بان المراد بغنهم الله بالعتق وفيه بعد عن ظاهر الاية مع انه لو كان العتق
غنى كان الزوجة فقيرا فيكون العبد فقيرا فيصح تملكه فتامل فيه وكيف كان فيستثنى من عدم
قدرته بعض تصرفاته كطلاق زوجته ونفوذ اقراره بالمال وان اتبع به بعد العتق والسابع
في العطايا المنجزة كالوقف والسكنى والصدقة والهبة وليس في الكتاب آيات تدل عليها بخصوصها
بل بالعموم وهو مايدل على فعل الخيرات وقد ذكر الراوندي وغيره آيات الاولى لن تنالوا
البر حتى تنفقوا مما تحبون والثانية وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيرا واعظم
اجرا الثالثة ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب الى قوله وآتى المال على حبه الاية
وتمام البحث في الاربعة مستوفى في كتب الفروع الرابع عشر النذر والعهد واليمين وفيه
ابحاث الاول النذر وفيه آيتان الاولى وما انفقتم من نفقة في وجوه الخير وسبيل البر
نفقة واجبة او مندوبة اليها وما شرطية او موصولة وما بعدها صلته والعايد محذوف
والمجموع في محل الرفع على الابتداء خبره فان الله يعلمه او نذرتم من نذر او الزمتم انفسكم
فوفيتم به من فعل بر من صلوة او صوم او صدقة او نحو ذلك فان الله يعلمه فيعلم استحقاق
صاحبه للاجر وهيئة فاعله فيجازيه على ذلك والتعبير بالعلم للاشعار به وما للظالمين
الواضعين النفقة او النذر في غير موضعها كالانفاق رياء او ضرارا او نذر في معصية او
ترك الوفاء به مع القدرة عليه من انصار يدفعون عنهم العذاب وفي الاية دلالة على
مشروعية النذر بل استحبابه اذا كان على وجه الطاعة حيث قرنه بالانفاق المندوب اليه وعد
فاعله بالاجر وتوعد بالعقاب اذا لم يات به كذلك قال في ان النذر هو عقد الرجل على نفسه
فعل شيء من البر بشرط ولا يعتقد ذلك الا بقوله لله علي كذا ولا يثبت بغير هذا اللفظ واصل
النذر الخوف لانه يعقد ذلك على نفسه خوف التقصير في الامر ومنه نذر الدم وهو العقد
على سفك الدم للخوف من مضره صاحبه ومنه الانذار انتهى كلامه وقد استفيد منه شيئا

وفي العمران

البقرة

النساء

وسنه

الاول تخصيصه بالفعل وظاهر عدم انعقاده على الترك وهو غير واضح الوجه الا ان يريد بالفعل ما يشمل مثل الترك ايضا اى ما يصدر عنه فعلا او تركا والاطلاق على مثله كثير فى الاستعمال الثانى تخصيصه بشئ من البر قد يدل على عدم انعقاده فى المباح وهو خلاف المشهور بين الاصحاب وان ذهب بعضهم اليه وسيجئ الثالث تخصيص الفعل بالشرط قد يعطى عدم انعقاده مطلقا بلا شرط وسيجئ ايضا الرابع قوله لا ينعقد الا بقوله لله على كذا قد يدل على عدم انعقاده اذا اتى بلفظ اخر وان كان مرادفا له وقد تدل عليه بعض الاخبار ومنه يلزم عدم انعقاده من غير لفظ اصلا بطريق اولى والشيخ لم يعتبر اللفظ بل اكتفى بعقد القلب وان لم يتلفظ به وهو بعيد اذ لم يعلم اطلاق النذر على مثله مع ان الاصل براءة الذمة من الوجوب اما الاستدلال عليه بقوله ان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله ونحوه فغير واضح الدلالة فان ظاهرها العفو عن افعال القلب مع قصد المعصية وفى غيرها من الايات دلالة على ذلك ايضا كقوله ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا ولا شك فى ذلك بل دل على العقاب لا يكون الا مع الفعل فان قصد القبيح قبيح عقلا وشرعا ايضا الا ان العقاب عليه ليس لثبوت العقاب على الفعل وبذلك يحصل الجمع بين الادلة الثانية انذر اخبر جمع نذر كتاب وجمع النذار كالشهاد وقال فى ن وقد اجمع اهل البيت عليهم السلم وموافقوهم وكثير من مخالفيهم ان المراد بذلك على وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلم فلا يتم ما بعدها من تعيينه فيهم وقد انعقد الاجماع على كونهم ابرارا وفى غيرهم خلاف يشربون من خمر وهو فى الاصل القدح يكون فيه كان مزاجها ما يمزج بها كافورا البرده وعذوبته وطيب عرفه وليس بكافور الدنيا وقيل هو اسم عين ماء فى الجنة يشبه الكافور فى رائحته وبياضه ويؤيد قوله عينا فانها كالمفسر للكافور يشرب بها عباد الله اى اولياؤه والباء هزيدة او بمعنى من فان منها بمعناها كثير فى اللغة وقد استفاضت يفجرونها تفجيرا يجرونها حيث شاؤا من منازلهم وقصورهم اجراء سهلا والتفجير تشقيق الارض لجرى الماء وانهار الجنة تجرى بغير اخدود فاذا اراد المؤمن ان يجرى نهرا خطه خطا فتبع الماء من ذلك الموضع وجرى بغير تعب يوفون بالنذر استيناف لبيان ما رزقوه لاجله كانه سئل لاى شئ استحقوا ذلك فاجيب بانهم كانوا فى الدنيا هذه الصفة ولا يقاء بالنذر ان يفعل ما نذر عليه فاذا نذر طاعة تمها وفى بها وقيل يتمون ما فرض الله عليهم من الواجبات والتعبير بذلك للمبالغة فى وصفهم بالتوفر على اداء الواجبات الا ان من فى

بما اوجبه هو على نفسه كان او فى ما اوجبه الله عليه ويخافون يوما كان شره مستطيرا فاشيا منتشرا غاية الانتشار من استطار الحريق والفجر وهو ابلغ من طار وسمى العذاب شرا لانه لا خير فيه للمعاقبين وان كان فى نفسه حسنا لكونه مستحقا لهم وقيل المراد بالشر ما هو اليوم القيمة وشدائده وفى الاية دلالة واضحة على وجوب الوفاء بالنذر حيث عطف عليه الخوف من شر ذلك اليوم وظاهره ان ذلك مع ترك الوفاء بالنذر وان لم يعلق على شرط كقوله لله على ان اصوم يوما وقد نقل العلامة فى المختلف عن الاكثر وقوع مثله وصحته واستدل على وجوب الوفاء به بعموم الاية وبما رواه ابو الصباح الكنانى عن الصادق قال سالته عن رجل قال على نذر قال ليس النذر شئ حتى تسمى لله شيئا صياما او صدقة او هديا او حجا وذهب السيد المرتضى الى عدم انعقاد مثله فاعتبر فى النذر تعليقه على الشرط وادعى عليه الاجماع ويؤيد ان النذر وعد بشرط صرح به اهل اللغة وهو الظاهر من قن وان فيكون كذلك شرطا لاصالة عدم النقل وقد استدل له بصحيح منصور بن حازم عن ابى عبد الله ع قال اذا قال الرجل على المشى الى بيت الله وهو محرم بحجة او على هدى كذا وكذا فليس شئ حتى يقول لله على المشى الى بيته او يقول لله على ان احرم بحجة او يقول لله على هدى كذا وكذا الا ان افعل كذا وكذا وعلى هذا فلا يكون داخلا فى الاية لعدم كونه نذرا شرعا والمسئلة لا تخلو من اشكال والاحتياط غير خفى الثالثة العهد وفيه ايات الاولى واوفوا بالعهد جميع ما عهدتموه او ما عاهدكم الله من تكاليفه والحمل على الجميع ممكن ان العهد كان مسئولا يطلب من المعاهد ان لا يضيعه ويفى به او مسئولا عنه يسال الناكث ويعاقب عليه وقيل معناه ان العهد يسال فيقال له لم كتبت يا كتاب الناكث كما تسال الموؤدة باى ذنب قتلت فيكون تخييلا ويجوز على حذف المضاف اى ان صاحب العهد كان مسئولا وفى الاية دلالة على وجوب الوفاء بالعهد من وجهين لا ول صيغة الامر والثانى كونه مسئولا عنه ولا يسال يوم القيمة الا عن الواجب الثانية وبعهد الله اوفوا يعنى ما عهد الله اليكم من الواجبات او ما عاهدتم الله عليه والتقديم للحصر اى يجب الوفاء به لا لغيره وفيها دلالة على وجوب الوفاء بالعهود والنذور والايمان بجميع ما امر الله به ذلكم جميع ما تقدم ويحتمل كون الاشارة الى العهد لانه مشتمل على ما تقدم وزيادة ووصيكم به امركم بحفظه والعمل بمقتضاه لعلكم تذكرون اى لكى تذكروه فتاخذوا به ولا تغفلوا عنه او لكى تتعظوا به الثالثة الذين يوفون بعهد الله قد تقدم ما فى معنى العهد من الوجهين لا ينقضون

الميثاق الذي اوثقوه على انفسهم بلزومهم وبين الله كالعهود والنذور والايمان وغير ذلك الذي خلقه كالعقود والشروط وسائر ما قدروه ومعهم ويحتمل ان يكون المراد بالاول ذلك ايضا ويكون الثاني تاكيدا للاول ففي الاية دلالة على وجوب الوفاء بالعهود والنذور والشرايط الرابعة والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون في الكشاف سمي الشيء المؤتمن عليه امانة وعهدا ومنه ارتؤدي الامانات ولا تخونوا اماناتكم وانما يؤدون الغيون لا للعاني ويخان المؤتمن لا الامانة والراعي القايم على الشيء لحفظ واصلاح كراعي الغنم وراعي الرعية وعلى هذا فيحتمل ان يراد بالامانة العموم اي كل ما اؤتمنوا عليه من جهة الله تعالى او من جهة الخلق ويحتمل ارادة الخصوص اي ما حملوه من امانات الناس وعهدهم والاظهر الاول وفي ندراعون اي حافظون وافون والامانات ضربان امانات الله وامانات العباد فامانات الله هي العبادات كالصيام والصلوة وغيرها من الافعال المكلف بها واما امانات العباد هي مثل الودايع والشهادات وغيرها واما العهد فعلى ثلثة اضرب اولها امر الله ونذور الانسان والعقود الجارية بين الناس فيجب على الانسان الوفاء بجميع ضروب الامانات والعهود والقيام بما يتولا منها الثالث اليمين وفيه اياتان الاولى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم وهو ما يبدو من المرء بلا قصد ولا عقد من القلب عليه كقول الرجل لا والله وبلى والله من غير قصد وانما المراد به تاكيد الكلام ولا يخطر ببالهم الحلف حتى لو قيل لواحد سمعتك تحلف في موضع كذا لانكر ذلك ولعله قال لا والله الف مرة والى هذا ذهب الشافعي وقيل هو ان يحلف وهو يرى انه صادق ثم يتبين انه كاذب والى هذا ذهب ابو حنيفة وفي اخبارنا ما يدل على الاول روى الكليني عن مسعدة بن صدقة عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول في قول الله عز وجل لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم قال اللغو قول الرجل لا والله وبلى والله ولا يعقد على شيء ويكون الحمل على ما يشمل الثاني فان اصحابنا لا يرون بذلك اثما وفي ايمانكم صلة يواخذكم او اللغو حال عنه او صفته بان يقدر المتعلق معرفا والمراد نفي المواخذة مطلقا في الدنيا بعدم الكفارة وعدم التعزير وفي الاخرة بعدم العقاب واوجب الحنفية الكفارة في الاول دون الثاني والشافعية على العكس ويمكن رد القولين بما تقدم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم بما عزمت عليه وعقدت عليه وتواطات فيه قلوبكم السنتكم وفيه حذف اي من ايمانكم ويدخل في هذا الحلف على الماضي كذبا وتسمى اليمين الغموس وهو حرام يترتب عليه العقاب في الاخرة ولا كفارة فيه عند اصحابنا لانها انما تجب بالحنث وهو انما يكون في صورة الحلف على فعل يتوقع في المستقبل راجح او ترك كذلك وشيء من ذلك لا يوجد في الغموس وفي الاية دلالة لان على

اعتبار القصد في اليمين وعدم العبرة باللفظ لو تجلى عنه ويلزم من ذلك عدم انعقاد يمين اللغو والساهي والغضبان لما مر في قصد ونحوه المكره والله غفور يغفر الذنوب مع التوبة او بدونها تفضلا حليم يمهل العقوبة ولا يعجل بها فانه انما يعجل من يخاف الفوت والله لا يفوته شيء الثالثة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم قد تقدم معنى عدم المواخذة بها ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان بما وثقتم الايمان عليه بالقصد والنية والمعنى بمواخذكم اذا حنثتم اذ لا كفارة بدون انعقاد الموجب والمراد بتكثيف ما عقدتم فحذف المضاف وقرئ بالتشديد وليس المراد منه التكثير حتى يوجب سقوط الكفارة باليمين الواحد بل المعنى التضعيف فان عقد مخففا او مشددا بمعنى واحد فكفارته على الاول فكفارة حنثه وعلى الثاني فكفارة نكثه والكفارة الفعلة التي من شانها ان تكفر الخطيئة اي تستر بها لانها مكفرة للخطيئة كما قالوا رمى فاتلا ثم انها مكفرة من دون تفضل منه تعالى واستدل بظاهرها على جواز التكفير بالمال قبل الحنث وبسبي اطعام عشرة مساكين خبر كفارته والمراد بالمساكين من لا يقدر على قوت السنة له ولعياله فعلا او قوة بالكسب وقد تقدم في باب الزكوة من اوسط ما تطعمون اهليكم من اقتصد في النوع كالخطة المتوسطة بين افرادها ويمكن اعتبار القدر ايضا فان منهم من يسرف في الطعام اهله ومنهم من يقتر عليهم واعتبار الاوسط رخصة فيجري الاعلى ولا يجري ما دونه واختلف اصحابنا في هذا القدر المعتبر فقيل مدان لكل مسكين ولا اكثر على الاكتفاء بالمد الواحد والاخبار مختلفة في ذلك حمل ما زاد على المد الواحد منها على الافضلية طريق الجمع بينها ويجوز ان يجمعهم على ما قدره ليأكلوه وفي تعليق الاطعام على العشرة دلالة واضحة على عدم اجزاء الاقل منها وان كان الاطعام ما يكفي لعشرة وهو قول اكثر العلماء وقال ابو حنيفة يجوز اعطاء مقدار طعام العشرة لواحد نظرا الى المقصود من العدد مقدار الطعام لا هو نفسه ويدفعه مخالفة النص وكون المقصود ما ذكر غير معلوم بل المعلوم خلافه اذ في تعدد الاشخاص مصالح لا توجد في الواحد كاستجابة الدعاء وتظافر القلوب وجواز كون شخص مستجاب الدعوة من جملتهم فتعم بركته الجميع وظاهر ان مثل ذلك لا يوجد في الواحد نعم لو تعذر العدد وجد الاواحد فرق عليه في عشرة ايام والعشرة وان كانت ظاهرة في المذكور الا ان ذلك على الغالب فيجوز اجتماع النساء معهم بالاجماع وفي الاخبار دلالة عليه واطلاق الاية يقتضي جواز كونهم صغارا الا ان اصحابنا قالوا اذا كانوا وكلهم صغارا احتسب كل اثنين منهم بواحد ولو اجتمع الصغار

والكبار جاز ودفع اليهم ما للعشرة وفي الاخبار دلالة على ذلك ايضا ومن اوسط منصوب
على انه صفة مفعول محذوف اى طعاما من اوسط او مرفوع على البدلية من اطعام قاله
ى ويمكن تعلقه باطعام او يكون حالا عنه أَوْ كِسْوَتُهُمْ عطف على الطعام اما لكونه مصدرا
فصح عطفه على المصدر او بتقدير مضاف اى الباس كسوتهم وقال ى هو عطف على اطعام
او من اوسط ان جعل بدلا او في قوله انه عطف على محل من اوسط ولم يذكر اعراب محل او لعله
يريد به ما قاله ى من كون محله الرفع على البدلية كما عرفت واطلاق الكسوة ظاهر في الكفاية
بما يصدق عليه الكسوة لغة وهو الثوب الساتر للعورة كالقميص والسراويل والجبة بل الازار
والمئزر اما الرداء فان كان صغيرا يحصل به مجرد الارتداء لم يكف نعم لو كان كبيرا يمكن
الاكتفاء به ويحتمل ان يكون المراد من الكسوة الثياب التي يحتاج اليها الانسان عرفا وكما يقال
في العرف يجب كسوة الزوجة على الزوج والمملوك على مولاه والمراد جميع ما تحتاج اليه ويؤيده
مقابلته للاطعام الذي يعتبر فيه كونه مقدارا يكفيه يوما وح فيجب ثوبان كالقميص والعمامة
او الجبة والقلنسوة كما هو المتعارف والى هذا ذهب جماعة من اصحابنا وجعلوا الاكتفاء بالثوب
الواحد مع العجز والاخبار عن الائمة عليهم السلام واردة على الوجهين معا ففي بعضها ما يدل على
انه ثوبان رواه الحلبي في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام في كفارة اليمين الى ان قال او كسوتهم لكل انسان
ثوبان ونحوها وفي بعضها ما يدل على الاكتفاء بالواحد كصحيحة محمد بن قيس الثقة عن ابي جعفر عليه السلام
قلت فما احد الكسوة قال ثوب يوارى عورته ونحوه روى معمر عن غير واحد منهم ونقل الطبرسي في
ان الذي عليه اصحابنا وجوب الثوبين لكل مسكين وعند الضرورة يجزي الواحد وظاهره
الاجماع عليه وهو غير معلوم والاولى في الجمع بين الاخبار الاكتفاء بالثوب الواحد الساتر
للعورة وحمل ما يدل على الثوبين على الافضلية كما قاله الاكثر واطلاق الآية لا يأباه وكيف كان
فيجزي المغسول الا ان يصير سمرة او تخرق بحيث لا ينتفع به الا قليلا ويعتبر كون الكسوة من
جنس القطن والكتان والصوف والحرير للنساء واحتمل الشهيد اجزاء للرجال ايضا ويجزي
الفرو والجلد المعتاد لبسه أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ اى رقبة كانت عبدا او امة مؤمنة او كافرة وفاقا
لاطلاق اخذ الشيخ في الخلاف فجوز اعتاق الكافر في الكفارة والاكثر على اعتبار الايمان فيها
اما لان الكافر خبيث وقد منع تعالى من انفاقه والتقرب بمثله واما للاخبار الدالة على عدم
اجزاء اعتاق المملوك الكافر والى هذا يذهب الشافعي لكنه قاس هذه الكفارة على كفارة القتل

كذا في ى وبيض له ر
قلنا فوجد الكسوة

فاعتبر فيها الايمان مثلها ومقتضى التخيير بين الخصال الثلث على الاطلاق باتيان الاكفر
فقد خرج عن العهدة وامتثل الامر ولا يجوز الاخلال بجميعها ولكن الايجب الاتيان بكل واحد
منها وهذا معنى ما قاله اكثر الاصوليين ان الواجب في المخير واحد لا بعينه من الخصال فَمَنْ لَمْ يَجِدْ
شيأ من هذه الثلث ولا اثمانها وامكن الاعتياض زيادة عما يحتاج اليه من قوت يوم وليلة
لنفسه ولعياله ونحو من امور اللازمة لهم بين الناس باعتبار حاله وعلى هذا اصحابنا وابو حنيفة
وقالت الحنفية يجوز الصيام اذا كان عند من المال ما يجب فيه الزكوة وهو بعيد فَصِيَامُ
ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ مبتدا خبره او خبر مبتدا محذوف تقديره فعليه او فالواجب وظاهر الاية
الاجتزاء بالثلثة على اى وجه صامها متفرقا او متتابعه وبه اخذ مالك وهو ظاهر الشافعي
فخبر ابن السابع وعده واصحابنا قيدوه بالتتابع واجمعوا على عدم اجزائها متفرقة
وفي اخبارهم دلالة على ذلك والى هذا ذهب ابو حنيفة مستدلا بقراءة متتابعات في
الشواذ وفي دلالة نظر اذ لا عبرة بالشاذ فانه لم يثبت كتابا ولا سنة ذٰلِكَ اشارة الى
جميع ما تقدم كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ اى اذا حلفتم وحنثتم لان الكفارة لا تجب بنفس
اليمين وانما تجب بالحنث باجماعنا ومقتضى ذلك عدم اجزاء التكفير قبل الحنث وهو
قول اصحابنا الا لا يتقدم المسبب على سببه وتابعهم ابو حنيفة في ذلك واجاز الشافعي تقديمها
على الحنث بالمال فقط دون الصيام وقد يستدل عليه بظاهر الاية لاطلاق كونها كفارة
عند الحالف من غير التقييد بالحنث وبقوله تعالى من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها
فليكفر عن يمينه وليات الذي هو خير وقد عرفت تقييد الاية بالاجماع مع ان ذكر ان
الكفارة تذهب الاثم وتستلزم الذنب وذلك يقتضي كونها بعد الذنب كما في كفارة افطار شهر
رمضان وغيره فلا وجه لاختصاص هذه بالتقديم ولو سلمنا ان الاية ظاهرة في ذلك
فاي وجه لاختصاص التقديم بالمال دون ما عداه ولو قيل الوجه في ذلك ان الصوم
من العبادات البدنية وهي لا تتقدم على وقتها مما لم تمس اليه حاجة كالصلوة وصوم شهر
رمضان ولانه تعالى اوجب التكفير بالصيام مع عدم الوجدان لا مطلقا لقلنا العبادات
مطلقا مالية وبدنية لا تتقدم على وقتها الا بدليل يدل على جواز التقديم وما ذكرتم لا دلالة
فيه ولانه اذا جاز تقديم كفارة المال مع وجدانه فليجز تقديم الصوم مع عدمه على ان جعل
الخبر دليلا على المراد بالاية ذلك لا وجه له كيف وهو مقيد بكون رقبة غير هاجر منها

والمراد اعم من ذلك كما هو الظاهر من قولهم والذي عليه اصحابنا مخالف للحديث فانه يذهب
الى انه متى حلف على شئ ثم راى غيره اولى منه انحل اليمين من غير كفارة وفي اخبارهم دلالة
على ذلك روى زرارة في الحسن عن ابي جعفر ع قال كل ايمين حلف عليها ان لا يفعلها اما لم فيه
منفعة في الدنيا والاخرة فلا كفارة عليه الحديث وروى عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي
عبد الله ع قال اذا حلف الرجل على شئ والذي حلف عليه اتيانه خير من تركه فليات الذي هو
خير ولا كفارة عليه وانما ذلك من خطوات الشيطان ونحوها من الاخبار المتظافرة وفي ذلك
وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ من الحنث ولا تخالفوها والمراد الايمان التي الحنث فيها معصية كمن حلف ان لا
يشرب الخمر بخلاف ما لو حلف ليشربنها فانه لا يؤمر بالحفظ عن الحنث لانه اسم جنس فيجوز اطلاقه على
البعض وقيل معناه ضنوا بها ولا تبذلوها لكل امر وهو بعيد عن ظاهر الاية وفي الاية دلالة
على تحريم الحنث ومخالفة اليمين سواء كفر ام لا ومنه يظهر ضعف قول الشافعي بجوازه تقديم
الكفارة لما تقدم من الخبر وضعفه من جهات فلا تخالف ظاهر الاية ولان اليمين اما ينعقد
او لا ينعقد فان كان الاول وجب حفظها بظاهر الاية وان كان الثاني فلا كفارة الا ان يوجه
قولهم بانه مع الكفارة تحل اليمين كما قاله اصحابنا فيما لو وجد غيره اولى وفيه ما فيه كَذَٰلِكَ مثل
ذلك البيان يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ اعلام شرايعه واحكامه فحل الكاف النصب على انه صفة لمصدر
محذوف لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ نعمة التعليم او سائر نعمه الواجب شكرها فان مثل هذا البيان يسهل
لكم المخرج ويحصل الخلاص الثالثة وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ نزلت في عبد الله بن رواحة
حين حلف ان لا يدخل على ختنه ولا يكلمه ولا يصلح بينه وبين امراته وكان يقول اني حلفت فلا
فلا يحل لي ان افعل فنزلت والعرضة فعلة بمعنى المفعول كالقبضة تطلق لما يعرض دون الشئ
وتطلق ايضا على المعترض للامر كما يقال المراة عرضة للنكاح والدابة للعدة لسفر عرضة لذلك ومعنى
الاية على الاول لا تجعلوا الله حاجزا لما حلفتم عليه من انواع الخير فيكون قد اطلق الايمان واراد
الامور المحلوف عليها كقوله تعالى اذا حلفت على يمين فرات الحديث سمى المحلوف عليه يمينا وقوله ان
تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ عطف بيان للايمان بالمعنى المذكور واللام صلة
عُرضة لما فيها من معنى الاعتراض والمعنى لا تجعلوا اشيائكم تعرض لامور المحلوف عليها التي هي
البر والتقوى والاصلاح بين الناس ويجوز ان يكون للتعليل ويتعلق بالفعل او بعرضة اي ولا
تجعلوا الله عرضة لان تبروا لاجل ايمانكم ومعنى الاية على الثاني ولا تجعلوا معرضا الهانكم

فتبتذلوه بكثرة الحلف ومن ثم ذم تعالى الحلاف في قوله ولا تطع كل حلاف مهين وان تبروا على الوجه
الثاني اي الغرض من النهي عنه ارادة بركم وتقويكم واصلاحكم بين الناس فان الحالف مجترء على الله
والمجتري على الله لا يكون برا متقيا ولا موثوقا به في اصلاح ذات البين وكلا الوجهين موافق
لما ذهب اليه اصحابنا اما الاول فلتظافر الاخبار عن الائمة ع ان المحلوف عليه اذا كان مرجوحا وكان
غيره خيرا منه فانه ياتي ذلك الغير ولا اثم ولا كفارة وقد نقلنا جانبا من الاخبار وخالف هنا
العامة فاوجبوا الكفارة في ذلك ايضا واما الثاني فلورود معناه عنهم ع روى ابو ايوب الخزاز قال
سمعت ابا عبد الله ع يقول لا تحلفوا بالله صادقين ولا كاذبين فانه عز وجل يقول ولا تجعلوا
الله عرضة لايمانكم ونحوها وَاللَّهُ سَمِيعٌ لاقوالكم عَلِيمٌ بما في ضمائركم لا يخفى عليه من ذلك خافية
فافعلوا ما يوجب المغفرة دون الاثم الخامس عشر العتق وفيه اية واحدة وهي وَاذْكُرُوا اي واذكر
اذ تقول لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ بشرف الاسلام الذي هو اجل النعم واعظمها وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ بالعتق
والخلاص من الرق واختصاصه بك وهو زيد بن حارثة لما اسره النبي ص في بعض الغزوات واعتقه
بعد ان ملكه بالاسر وجعله ابنا له فهي الاية دلالة على مشروعية ذلك لان الانسان وعتقه بل رجحان
العتق وكون المعتق منعما فانه سبب لايجاد العتيق لنفسه وذلك اصل النعم وهذا المقدار كاف في
بيان مشروعية العتق وسيجئ تمام الاية والباقي من اكرابة الكتابة وهي وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ
يطلبون المكاتبة والكتاب والمكاتبة كالعتاب والمعاتبة والتركيب يدل على الضم والجمع لما فيه
من ضم النجوم بعضها الى بعض وهو ان يقول الرجل لمملوكه كاتبتك على الف درهم تؤديها في
نجوم معلومة فاذا ادداها عتق ومعناه كتب ذلك على نفسي ان تعتق مني اذا وفيت المال وكتب
لي على نفسك ان تفي بذلك او كتب عليك الوفاء بالمال وكتب على العتق ولو اداى المال في
النجوم التي سماها عتق والا عجز عن اداء كان مملوكا ردة في الرق ان كانت الكتابة مشروطة
والا عتق منه بحسابه ويبقى مملوكا بحساب ما بقي ان كانت مطلقة وقد استدل بظاهر الاية على
التكليف في العبد كما هو مذهب اصحابنا والشافعية فان قوله يبتغون دال على الطلب وغير
المكلف لا يتصور منه الطلب وجوز ابو حنيفة كتابة الصبي قال ويقبل عنه المولى وهو ضعيف
للاية مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ عبدا كان او امة وهو بيان لما تقدمه والذين مع صلته مبتدا خبره
فَكَاتِبُوهُمْ ودخلت الفاء لتضمن معنى الشرط ويجوز ان يكون منصوبا بفعل مضمر هو الظاهر
والاكثر من العلماء على ان الامر للندب وفي نقل ان انه للوجوب عن جماعة قليلة من العامة اذا طلبه

العبد يقيمنا واكثر وعلم السيد فيه خيرا ولو كان بلدون قيمته لم يلزمه وبهذا احتجوا عليه بما
روى ان عمر اخر انسانا بان يكاتب سيرين فابى فضربه بالدرة ولم ينكر احد من
الصحابة عليه ولا يخفى ضعف هذا القول لعموم قوله لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب قلبه والان
طلب الكتابة كطلب بيعه ممن يعتقه في الكفارة ولا قائل بالوجوب هنا وهذه طريقة المعاوضة اجمع
واطلاق الاية يقتضي جوازها حالة ومؤجلة واليه ذهب جماعة من الصحابة واعتبر اخرون في
صحتها كونها مؤجلة نظرا الى ان ما يقع عليه الكتابة غير حاصل حالة العقد لعجزه عن العوض حالا
وانما يكون متوقعا حصوله بالكسب وهو غير معلوم الوقت فان ما في يد العبد لمولاه فلا تصلح
المعاملة عليه وح فلا بد من ضرب اجل تحفظا من الجهالة وضعفه ظاهر ولا يلزم من كون ما
في يد المولى قبل الكتابة عدم جواز كونها حالة اذ يجوز ان يحصل له من عليكه مال الكتابة بعد
وقوعها ولانهم اتفقوا على انه يجوز العتق على مال في الحال وظاهر ان الكتابة مثله وعلى اعتبار
الاجل فلا بد من ضبطه بما لا يحتمل الزيادة والنقصان كالاجل النسيئة ولا فرق عندنا بان يكونا
معلقا على اجل واحد او اكثر لحصول الغرض بكل منهما والاطلاق الاية الصادقة على كل منهما
وحتم الشافعية تعدد الاجل وهو بعيد ولا فرق بين كون المال قليلا او كثيرا عينا او منفعة
وظاهر الاية ان غير المكلف لا تصح منه الكتابة لان قوله كاتبوهم طلب فلا يتناول الا المكلف
والى هذا ذهب اصحابنا والشافعية وجوز ابو حنيفة ان يكاتب الصبي باذن الولي ولا حجة
عليه ان علمتم فيهم خيرا دينا وامانة وهو اختيار السيد المرتضى وكسبا وامانة وهو اختيار
الشيخ وقريب منه قول بعضهم انها الدين والمال وقد فسر الخير بهما الاطلاق على الاول في مثل
قوله تعالى وما تفعلوا من خير يعلمه الله ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا
يره وعلى الثاني في قوله تعالى ان ترك خيرا الوصية لاية فالحمل عليهما اولى
بناء على جواز حمل المشترك على كلا معنييه اما مطلقا او مع القرينة وهي موجودة هنا لصحيحة
الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل ان علمتم فيهم خيرا قال ان علمتم فيهم دينا ومالا ولكن
روى الكليني صحيحا عنه عليه السلام في الاية قال ان علمتم لهم مالا لا غير ذكر الدين ويمكن ان يجاب عنه بان
المثبت مقدم وبانها زيادة من العدل وهي مقبولة احتج السيد على قوله بانه ليس المراد بالخير المال
او حسن التكسب فانه لا يسمى الكافر والمرتد اذا كانا موسرين بان فيهما خيرا ويسمى ذو الايمان خيرا
وان لم يكن موسرا فالحمل على ما ذكرناه اولى ودفع ظاهر مما ذكرناه ومقتضى المفهوم عدم استحباب

الكتابة

الكتابة مع عدم الخير ولا يلزم من عدم عدم الجواز فجوز كتابة العبد الكافر وهو الظاهر من اكثر الاصحاب
وقد يظهر من بعضهم المنع وفيه بعد وآتوهم من مال الله الذي آتاكم الظاهر انه امر للموالي كما قبله
لكون الخطاب معهم بان يبذلوا شيئا من اموالهم وفي معناه حط شيء من مال الكتابة عنهم ولا كفر انه
غير مقدر بقدر بل يحصل الامتثال باقل متمول وبعضهم قدره بالربع وقيل السبع وهما بعيدان
وظاهر الشيخ في المبسوط انه واجب نظرا الى ظاهر الامر ونقل عن جماعة من اصحابنا استحبابه واطلق
الشافعية وجوبه والحنفية استحبابه كما في هذين القولين وقال الشيخ في ن اذا كاتب عبده وكان السيد
ممن يجب عليه الزكوة وجب ان يعطيه شيئا من زكوته بحسب ما يراه من مال الكتابة وان لم يكن ممن يجب عليه الزكوة
كان ذلك مستحبا غير واجب ونقل عن الشافعية الوجوب مطلقا وعن الحنفية الاستحباب مطلقا ودفع
الوجوب على تقدير عدم وجوب الزكوة عليه باصالة براءة الذمة وايجاب شيء يحتاج الى دليل ثم قال
وقوله تعالى واتوهم من مال الله نحمله على من يجب عليه الزكوة او على وجه الاستحباب ولو كان الايتاء واجبا
لعتق اذا بقي عليه من مكاتبته درهم لانه يستحق على سيده هذا القدر فلما لم يعتق دل على انه ليس
بواجب ثم قال ويجوز ان يكون قوله واتوهم من مال الله متوجها الى غير سيد المكاتب ممن تجب عليه الزكوة
الا ترى الى قوله من مال الله الذي اتاكم تنبيها على ما يجب فيه الزكوة وعلى المسئلة اجماع الفرقة وانما هم
والى التفصيل المذكور ذهب ابن ادريس لكنه قيد الايتاء بكونه مكاتبا مطلقا عاجزا لا مشروطا
ويمكن ان يقوى ظاهر الامر الوجوب والمعدول عنه يحتاج الى دليل والاجماع الذي ذكره غير معلوم
لكن يبقى احتمال كون الخطاب متوجها الى غير السيد كما قاله في فانه امر للمسلمين على وجه الوجوب
باعانة المكاتبين واعطائهم سهمهم الذي جعله الله لهم من بيت المال ولا بعد في كون الخطاب
في احد المعطوفين من غير الاخر ولا في كون احد الامرين للاستحباب والاخر للوجوب والسهم الذي
ياخذ المكاتب ليصدقه ولسيده عوض كما قال في حديث بريرة هو لها صدقة ولنا هدية وقد
عرفت بعدك عن الظاهر والاحتياط هنا لا ينبغي تركه ومقتضى الاية ان وقت الايتاء حال كونهم
مكاتبين اي ما بين الكتابة والعتق وهو كذلك ولو مات السيد قبل الايتاء اخذ من تركته كالدين
وبه قطع الشهيد في الدروس

كتاب النكاح

والبحث فيه يتنوع انواعا الاول في مشروعيته
واقسامه وغير ذلك وفيه ايات الاولى وانكحوا الايامى منكم جمع ايم وزن فيعل والجمع ايايم
جعلت الياء موضع الميم وبالعكس كاليتامى وهو في المراة من لا زوج لها بكرا او ثيبا وفي الرجل
من لا امراة له والخطاب للاولياء والمعنى زوجوا ايها المؤمنون من لا زوج له من احراركم

وانكحوا ايامكم في مجمع البيان احد مفعولي انكحوا محذوف والتقدير انكحوا رجالكم الايامى من نسائكم
او نساءكم الايامى من رجالكم والصالحين من عبادكم وامائكم من غلمانكم وجواريكم وقرئ من عبيدكم
ولعل تخصيص الصالحين لشدة الاهتمام بشانهم ولان الجسمان دينهم اهم وقيل المراد الصلحون
للنكاح والقيام بحقوقه ثم انه تعالى اكد الامر بالنكاح بقوله ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله
والله واسع عليم معناه ما قاله الشيخ في التبيان لا تمتنعوا من انكاح الامراة او الرجل اذا كانا صالحين
لاجل فقرهما وقلة ذات اليد بينهما فانهم وان كانوا كذلك فان الله يغنيهم من فضله فانه تعالى واسع المقدور
كثير الفضل عليم باحوالهم وما يصلحهم فهو يعطيهم على قدر ذلك ثم قال وقال قوم معناه ان يكونوا فقراء
الى النكاح يغنيهم الله بذلك عن الحرام انتهى والاشبه ان الظاهر الاول وفيه اشارة الى ان فضل الله
غنيهم عن المال اذ هو غاد ورائح وفضل الله ثابت لا يزول وقيل ان الكلام وعد بالاغناء مع
النكاح لقوله ص اطلبوا الغنى في هذه الاية ويؤيده ما رواه الكلبي عن عاصم بن حميد قال كنت عند ابي
عبد الله ع فاتاه رجل فشكا اليه الحاجة فامره بالتزويج وذكر الاية الحديث والاخبار في ذلك كثيرة
وجعل في قضائه مشروطا بمشية الله تعالى حيث قال ينبغي ان تكون شريطة الله غير منسية في هذا الموعود
ونظائره ومعيشة ولا يشاء الحكيم الا ما اقتضته الحكمة وما كان فيه مصلحة ونحوه ومن يتق الله يجعل
له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب وقد جاءت الشريطة منصوصة في قوله وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم
الله من فضله ان شاء ومن لم ينس هذه الشريطة لم يقتصب فقر الغرب كان غنيا فقره النكاح
وبقاسوا تقوى الله وكان لهشي ففني فاصبح مسكينا وعن النبي ص التمسوا الرزق بالنكاح وشكا اليه
رجل الحاجة فقال عليك بالباءة انتهى قلت ولعل مثل هذه الشريطة جارية في اجابة الدعاء كما قال تعالى
ادعوني استجب لكم فلا ترد الشبهة بعدم الاستجابة في كثير من الناس وفي الاية دلالة على الامر بالنكاح
كما يشعر به امر الاولياء بانكاح اماءهم وفي قوله هذا امر للندب لما علم من ان النكاح امر مندوب
اليه وقد يكون للوجوب في حق الاولياء عند طلب المراة ذلك ثم قال ومما يدل على كونه مندوبا
اليه قوله ص من احب فطرتي فليستن بسنتي وهي النكاح وعنه ص من كان له ما يتزوج به فلم يتزوج
فليس منا وعنه ص اذا تزوج احدكم عج شيطانه يا ويله عصم ابن ادم مني ثلثي دينه ولا حاديث
عن رسول الله كثيرة قلت لا يخفى ان ظاهر هذه الاحاديث الوجوب بلا ان يتاتى الاجماع على حملها
على الاستحباب وفيه ان ذلك كان من اول الامر وقد بقي ظاهر الامر لاستحباب وهو كاف في حمل ما قبل
الاجماع عليه وقد يدل على الاستحباب قوله تعالى ذلك لمن خشي العنت منكم وان تصبروا خير لكم والله غفور

يترتب بعلمه

لا يكون هذه المثابة ثم قال وعنه ما كان واجب الترك اذا ادى الى معصية ومفسدة وعن النبي ص اذا اتى
على امتي مائة وثمانون سنة فقد حلت لهم العزوبة والعزلة والترهب على رؤس الجبال وفي الحديث لا تبقى
على الناس زمان لا ينال فيه العيشة الا بالمعصية فاذا كان ذلك الزمان حلت العزوبة انتهى وفيه دلالة
على ان ما يتوقف عليه الحرام حرام كما ان ما يتوقف عليه الواجب واجب وبعض العلماء وقد ذهب الى ذلك نزاع
وقد يستدل بظاهرها على ان العبد ولاية لا يستبد بالنكاح من دون اذن المولى اذ لو
استبد لما امر المولى بانكاحهما بل ظاهرها يعطي استقلال الاولياء والاباء في النكاح وان كانت
المولى عليها بالغة ومن هنا ذهب الشافعي الى جواز تزويج البكر البالغة بدون رضاها لعموم الايامى ورد
بان الايامى شامل للرجال والنساء وحين لزم في الرجال تزويجهم باذنهم فكذا في النساء ويؤيد قوله
البكر تستاذن في نفسها واذنها صمتها واجيب بان في تخصيص القران بخبر الواحد نزاعا معروفا الا يتم
من الرجال يتولى امر نفسه فلا يجب على الولي تعهد بخلاف المراة فان احتياجها الى ما يصلح امرها
اظهر والجواب ان هذا الخبر معتبر لاسناده دلت على اعتبار رضى البكر في النكاح وكون القران لا
يخصص بخبر الواحد ضعيف فلا يبنى عليه حكم ومن ثم ذهب الحنفية الى اعتبار رضاها وهو قول كثير من
اصحابنا هذا في البكر واما الايم الثيب فقد اجمعوا على انها الولي في التزويج لم يكن للولي اجبارها عليه
وقد يظهر من الاية عدم اعتبار اليسار في صحة النكاح واليه ذهب بعض اصحابنا ويؤيده عموم قوله ص
المؤمنون بعضهم اكفاء بعض وقوله ص لجعفر عند قال رسول الله ص اذا جاءكم من ترضون خلقه ودينه
فزوجوه الا تفعلوه تكن فتنة في الارض وفساد كبير ولم يذكر اليسار وذهب بعضهم الى ان اليسار
معتبر في الكفاءة وظاهر هو لا عدم صحة العقد بدونه للزوم التضرر بقاءها معه كذلك وبما
رواه محمد بن الفضل الهاشمي عن الصادق ع قال الكفو ان يكون عفيفا ويكون عنده يسار وحمل الاكثر
هذا الخبر على الاولوية لانه لا يصح بدونه وجمع اخرون بين القولين فجعلوا للزوجة الخيار اذا
لم يكن موسرا وجهلت ان العقد صحيح لكنه يجبر بالخيار اما في البقاء معه كذلك مع التضرر
المنفي واتفق الجميع على انها اذا كانت عالمة بفقره لزم العقد واجمع العلماء على الصحة بان المراة
لو تزوجت ابتداء بفقير عالمة بفقره صح نكاحها اجماعا ولو كان اليسار معتبرا لم يصح واذا صح
مع العلم وجب ان يصح مع الجهل لوجود المقتضي السالم عن معارضة كون الفقر مانعا نعم اثبت لها
الخيار دفعا للضرر عنها ودفعا للشقة اللاحقة بسبب احتياجها الى مونة يعجز عنها الفقير ولا
يمكنها التزويج بغيره فلو لم يجعل لها الخيار كان ذلك ضررا عليها وهو منفي اجماعا وهذا الخبر

غير بعيد وان كان القول بعدم اعتباره راسا لا يخلو من قوة ولعل عدم احتجاج بعض اصحابنا بالاية على ذلك لما عرفت من احتمال الوجهين وفيه ما فيه فتامل واستدل الشيخ بظاهر الاية على ان المملوك يملك فان الظاهر ان الشرط والجزاء عائدان الى الجميع لا الى الاخير فقط واذا صح غناهم صح ملكهم ولجاز بجواز ان يكون المراد غناهم بالعتق وفيه بعد ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون غناهم وفقرهم باعتبار مواليهم واذنهم في التصرف في اموالهم فتامل فيه **الثانية** **وليستعفف** وليجتهد في العفة وقمع الشهوة ولا يدخل في الفاحشة كان المستعفف طالب من نفسه العفاف اي حاملها عليه **الذين لا يجدون نكاحا** اي سببا اليه بان لا يوجد عندهم اسبابه من المهر ولا يقدر على القيام بما يلزمه من النفقة والكسوة ونحوها من اللوازم **حتى يغنيهم الله من فضله** ترجيه للمستعففين وتقدم وعد بالتفضل عليهم بالغنى ليكون انتضار ذلك وتاميله لطفا لهم في تحقق استعفافهم وربطا على قلوبهم وليظهر بذلك ان فضله اولى بالاعفاء وادنى من الصلحاء وفيه اشعار بان الصبر والعفة انما يرغب فيهما عن النكاح مع عدم وجدان ما يتمكن به من التزويج اصلا فلو وجدا ما يتمكن به منه وان كان قليلا لا ينبغي له ان يرغب عنه بالصبر والعفة وحتى على هذا غاية لعدم الوجدان ويجوز ان يراد من النكاح الزوجة المناسبة لحاله وتكون حتى غاية للاستعفاف وعلى كل حال ففي الاية اشعار بانه مع التمكن من النكاح لا يحسن الصبر عنه فهي موكدة لما ورد من الحث على النكاح مع التمكن ولا منافاة بينها وبين سابقتها اذ لا اولى امرا لا اولياء بالنكاح وعدم جعل الفقر مانعا منه وهذه امر للازواج بطلب العفة الى ان يتمكنوا ويجدوا لما يرتجون به وعلى هذا فلو بذل احد للزوج الترويج كان الاولى القبول لانه قد وجد نكاحا وقد ظهر مما ذكرناه ان الامر للوجوب فان المراد لا استعفاف بمعنى عدم الدخول في الفاحشة وكانه قال لا يستفحل العاجزون عن النكاح الى ان يرزقهم الله القدرة عليه هذا وقد روى الكليني عن معوية بن وهب عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل **وليستعفف الذين لا يجدون نكاحا حتى يغنيهم الله من فضله** قال الرجل يتزوج حتى يغنيهم الله من فضله وظاهرها ان الاستعفاف بمعنى التزوج فيكون فيها دلالة على الامر بالنكاح لمن لا يجد **الثالثة** **وان خفتم ان لا تقسطوا** الا تعدلوا امر اقساط بمعنى صار ذا قسط اي عدل او بمعنى ازال القسط وهو الجور وقرئ بفتح التاء على ان لا زائدة اي ان تجوروا **في اليتامى** من النساء فانه يطلق عليهن وعلى الذكور ايضا **فانكحوا ما طاب لكم** بمعنى ما حل لكم من النساء لا ما حرم عليكم كما دلت عليه اية التحريم واعترضه الرازي بان قوله فانكحوا امر اباحة فيؤول المعنى الى قوله احل لكم

نكاح من هي مباحة لكم وهو كلام مستدرك سلمناه لكن لا نسلم تصير مجملة لان اسباب الحل والاباحة غير مذكورة في هذه الاية فلا اولى حمل الطيب على استطابة النفس وميل القلب فتكون عامة ويدخلها التخصيص وهو اولى من الاجمال عند التعارض لان العام المخصص حجة في غير محل التخصيص والمجمل لا يكون حجة ايضا والجواب عن الاول انا ذكرنا الشيء ضمنا ثم ذكرناه صريحا لا بعد تكرار كقولك اكلوا من طيبات ما رزقناكم وعن الثاني ان قوله ما طاب يعني ما حل لكم اذ كان الاشارة الى المنكحات بعد ما خرجن عن التحريم فلا اجمال هذا والتعبير عنهن بما دون من للاشارة على ان الاناث من العقلاء نحو من مجرى غير العقلاء لما بينهن من نقص العقل **مثنى وثلث ورباع** اثنتين اثنتين وثلثا ثلثا واربعا اربعا وهي في محل النصب على البدلية من موصوف النكحوا او معناه المتبادر الى الفهم لان لجميع الناكحين الذين يريدون الجمع بين النساء ان ينكح كل واحد منهم ما شاء من العدد المذكور متفقين فيه او مختلفين كقولك اقتسموا هذه البدرة درهمين درهمين وثلثة ثلثة واربعة اربعة حيث لا يراد قسمة المال بين الجماعة على الوجه المذكور سواء كانت القسمة متفقة او اختلفت بان قيل اثنتين وثلثا واربعا كان المعنى تجويز الجمع بين هذه الاعداد لا التوزيع ولو قيل اودون الواو لافاد الكلام على انه لا يسوغ الا نقسام الا على احد انواع هذه القسمة وليس لهم ان يجمعوا بين هذه الانواع بان يكون بعضهم على تثنية وبعضهم على تثليث وبعضهم على تربيع وهو خلاف الظاهر من تجويز الجمع بين انواع القسمة التي دلت عليها الواو كما عرفت فلا يرد ما قيل ان الاية قد دل على تجويز الزيادة على الاربع لما عرفت من عدم فهمه منها بوجه بل المفهوم منها خلافه ومقتضى الاية العموم بالنسبة الى الحر والعبد نظرا الى ان المخاطب المكلفون الشامل لهما ومن ثم اجاز الاكثر العاقبة للعبد ان يتزوج ستة بالاربع مطلقا تمسكا بظاهر الاية واكثر الفقهاء على المنع منه نظرا الى ان الاية انما تتناول الاحرار دون المماليك فان الخطاب فيها انما يتناول الانسان اما حتى طابت له امراة قدر على نكاحها والعبد لا يتمكن من النكاح الا باذن مولاه ايضا فانه قال فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم وظاهر هذا الخطاب للاحرار ايضا قوله فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا والعبد لا يكاد يكون مولاه فكذا الخطاب الاول لان الخطابات وردت متتالية على نسق واحد فيبعد ان يدخل التقييد في الاخيرة دون السابق وذهب جماعة من الفقهاء الى ان الاية عمومها تتناول العبد الا انهم خصصوا هذا العموم بالقياس وقالوا اجمعنا على ان الرقية تاثير في نقصان

نفسا ل
لسيد

حقوق النكاح كالطلاق والعدة ولما كان العدل من حقوق النكاح وجب ان يحصل للعبد
نصف ما للحر والذي يذهب اليه اصحابنا ان الاية مخصوصة بالنصوص الواردة عن ائمتنا المعصومين صلوات
الله عليهم الذين هم مهبط الوحي واسرار التنزيل وقد تظافرت اخبارهم وانعقد اجماعهم على ان العبد
انما يجوز له بين حرتين او اربع اماء او حرة وامتين هذا وفي تعليق الجواب اعني قوله فانكحوا
بالشرط اعني قوله فان خفتم غموض ومن ثم اختلف اقوال المفسرين فيه فقيل ان معنى الاية ان خفتم
ان لا تعدلوا في تمامي النساء اذا تزوجتم بهن فتزوجوا ما طاب لكم من غيرهن فقدر وفي الرجل
كان يجد اليتيمة لها مال وجمال فيتزوجها اضنا لها عن غيره فربما اجتمع عند عشر منهن فيخاف
لضعفهن وعدم من يغضب لهن ان يكون ظالما لهن حقوقهن ومفرطا فيما يجب لهن فنزلت والمراد
ان لكم في غيرهن متسع حيث جوز لكم الاربع فلا ينبغي لكم مع خوف الجور ان تنكحوهن وقيل ان
المعنى ان خفتم ترك العدل في حقوق اليتامى فتحرجتم منهن لما روي انهم كانوا يتحرجون عن
اليتامى والتصرف في اموالهم خوفا من الوقوع بعد تزول اية اليتامى وما في اكل اموالهم من الجوب
الكبير ولا يتحرجون عن الجور في امور النساء من عدم التعديل فربما كان تحت الرجل العشر من
الازواج والثماني والست فلا يقوم بحقوقهن ولا يعدل بينهن فخافوا ايضا ترك العدل بين
النساء ولا تجاوزوا التعديل الذي يمكنكم العدل لان من تحرج من ذنب او تاب عنه وهو مرتكب
لمثله فهو غير متحرج ولا تائب وانما يكون كذلك لو تحرج عن الذنوب كلها وقيل انهم كانوا يتحرجون
من ولاية اليتامى ولا يقبلونها ولا يتحرجون من الزنا فقيل لهم ان خفتم الجور في اليتامى فخافوا
اثم الزنا وعقابه وانكحوا ما حل لكم من النساء الى الاربع ولا تحوموا حول المحرمات وقد يستدل بالعموم الاية
على عدم اعتبار النسب فيجوز لوضيع النسب ان يتزوج شريفة كما هو المشهور بين اصحابنا وبذلك
استدل العلامة في التذكرة وذهب بعضهم الى اعتباره فمنع من تزويج الوضيع بالشريفة نظرا الى
بعض الاخبار وهو معارض بمثله فيبقى اطلاق وبقي عموم الاية سالما مع امكان حمله على ضرب
من التأويل جمعا بين الادلة فانكحوا واحدة او ما ملكت ايمانكم بالنصب
على القراءة المشهورة اي فانكحوا واحدة فانها لا تحتاج الى التعديل وكثرة المؤونة بخلاف الجمع وقرئ
بالرفع على انه خبر مبتدا محذوف وتقديره فحسبكم واحدة وفيه دلالة على ان اباحة الاربع من
النساء انما هو مع العدل بينهن وعدم الجور في القسمة ويستفاد من ذلك المبالغة في العدل

ووجوب التحرز عما يوجب عدمه حيث تتم الواحدة بمجرد خوف عدم العدل او ما ملكت ايمانكم من الاماء
وان تعددت وفي التسوية بين الواحدة من الحرائر وبين الاماء من غير حصر ولا توقيت ولا اعداد اشارة
الى خفة مؤونتهن وعدم لحوق التبعة من طرفهن فلا عليك اكثر منهن ام اقللت وعلة بدينهن في القسم
ام لم تعدل اعزل عنهن ام لم تعزل ذلك اي التقليل منهن او اختيار الواحدة او التسري ادنى ان لا
تعولوا اقرب من ان لا تميلوا عن الحق من قولهم عال في الميزان اذا مال وعال الحاكم اذا جار ويؤيده
ما رواه العامة ان لا تعولوا اي لا تجوروا ويحتمل ان يكون المراد ان لا يكثر عيالكم من قولهم عال
الرجل عياله يعولهم كقولهم مانهم يمونهم اذا انفق عليهم ويؤيده قراءة ان لا تعيلوا من اعال
الرجل اذا كثر عياله وعبر عن كثرة العيال بالكثرة المؤنة على الكناية والمراد بالعيال الازواج اذ مع التعدد
يلزم الكثرة ما ليس في الواحدة ويحتمل ان يريد لا تعولوا فان في الواحدة لا تحصل الكثرة بالاضافة
الى ما زاد عليها وكذا في الاماء فان التسري وان تعدد لكثرة مظنة قلة الولد بالاضافة الى الزوج
حيث انه يجوز الغزالة كما هو المشهور وقد يستفاد من الاية الترغيب في النكاح وعدم تركه بالكلية
حيث علم عدم العدل بين النساء اما بنكاح الواحدة او ملك اليمين فلا يخلو الحال من النكاح
لانه ان امكنه العدل بين النساء كان الجمع مباحا له على الوجه المتقدم والا فالواحدة او ملك اليمين
ويستفاد منها ان الخروج عن عهدة الامر بالنكاح والندب اليه يحصل بملك اليمين ايضا وانثى
العقد في تحصيل الغرض وقد ظهر من تضاعيف كلامنا ان الامر بالنكاح اعني قوله فانكحوا الاية
قال في مجمع البيان واستدل بعض الناس على وجوب التزويج بقوله فانكحوا وهو خطأ لانه يجوز العدول
عن الظاهر لدليل وقد قام الدليل على عدم الوجوب قلت وما يدل على عدم الوجوب انه لو كان للوجوب
للزم وجوب مثنى من النساء ولا قائل به فانتفت دلالة الاية من هذا الوجه ولعل مراد الطبرسي من الدليل
هذا ويمكن حمل الامر على الاستحباب وفيه تأمل اذا استحبا التفتيان وما فوقها غير ظاهر بل يظهر من
الشيخ كراهة ذلك ولعل وجه التحرز عن عدم العدل وكونه مظنة الوقوع فيه وهذا انما يقوى
كونه للاباحة ايضا نعم انه تعالى خاطب الازواج واوجب عليهم اعطاء مهور النساء بقوله وآتوا النساء
صدقاتهن مهورهن والصدقة المهر في لغة اهل الحجاز وقد يسمى المهر صداقا لانه مظهر لدعوى
صدق الزوج في المحبة اذا وقعت وقرئ على وجوه اخر نحلة اي عطية يقال نحله كذا نحلة ونحلا اذا اعطاه
اياه عوطب نفس بلا توقع عوض سمي به المهر مع كونه عوض البضع لاشتراكهما في وجوب التسليم
الزوج بدفع المهر الى الزوجة فكأن ذلك عطية من الله ابتداء وعطية من الزوج نفسه لانه لا يملك

لعل تعولوا

متعا

بدل المهر شيئا فان البضع في ملك المراة بعد النكاح كهو قبله وانما الذي استحقه الزوج هو الاستباحة
الملك وهو منصوب على المصدرية لان النحلة والايتاء بمعنى الاعطاء ويحتمل الحالية عن الصدقات اي منحولة
او عن فاعل اتوا بمعنى ناحلين وقيل المعنى نحلة من الله وتفضلا منه عليهن فيكون حالا عن الصدقات
وقيل المعنى ديانة من الله من انتحل اذا دان به فهو منصوب المراد وحال عن الصدقات ومن فسرها بالفريضة
نظر الى مفهوم الاية لا الى منطوقها لان الخطاب للازواج لان ما قبله خطاب للحاكمين وقيل هو خطاب
للاولياء فان المعروف كانت في الجاهلية لا تعطي النساء من مهورهن شيئا فنهى الله تعالى عن ذلك ولعل وجه دفع
الحق الى اهله وفي اطلاق النساء من غير تقييد بالمدخول بهن دلالة واضحة على ان المهر يتجدد بالعقد
اذ به تصير المراة من النساء وهو صريح في انها تملكه بمجرد العقد كما اختاره اكثر الاصحاب وهو المشهور فيما
بينهم لكن ان دخل بها استقر وان طلقها قبل الدخول رجع عليها بالنصف وذهب بعض الاصحاب الى
ان العقد انما يوجب من المهر نصفه لا جميعه والنصف الثاني يوجبه الدخول وظاهر الاية حجة عليه
وما استدل به من الاخبار معارض بغيره او محمول على الاستقرار وهو غير الملك جمعا بين الادلة
ومقتضى الاية وجوب الدفع بمجرد العقد وان لم تطالبه المراة الا انه مقيد بالطلب لان مطلق كسائر
الحقوق وقد يستدل بظاهرها على ان المراة لا تمتنع من تسليم نفسها اذا لم تقبض والاصحاب متفقون
في الجملة على ذلك قبل الدخول اذا كان حالا ويؤيد ان النكاح في معنى المعاوضة وان لم تكن محضة ومن
حكم المعاوضة ان لكل من المتعاوضين الامتناع من التسليم الى ان يسلم اليه الاخر وعرفت في
بعضهم بان كون الزوج موسرا ومعسرا فجوزها لامتناع في الاول دون الثاني فيتبع مطالبته ويقدر
فان المنع من المطالبة لا يقتضي وجوب التسليم قبل قبض عوضه ولو كان المهر مؤجلا لم يجز لها الامتناع
من تسليم نفسها اذ لا يجب لها شيء فيبقى وجوب حقه عليها بغير معارض ولو اقدم على المحرم وامتنعت
الى ان حل الاجل ففي جواز امتناعها وجهان اما بعد الدخول ففي جواز امتناعها قبل القبض خلاف
بين الاصحاب فبعضهم على انه عثابته قبل الدخول فلها الامتناع في كل وقت وان دخل بها اذا لم
تقبض نظرا الى ان المقتضى بعقد النكاح منافع البضع فيكون المهر في مقابلها ويكون تعلق الاول
اولى بكونه تعلق غيره وذهب اخرون الى انه ليس لها الامتناع بعده واستدل لهم العلامة في المختلف
بان التسليم الاول تسليم لمستقر العوض برضى المسلم فلم يكن لها الامتناع بعد ذلك كما لو سلم
المبيع قبل قبض الثمن ثم اراد منعه فانه ليس له ذلك ولان البضع حقه والمهر حق عليه وليس اذا
كان عليه حق ان يمنع حقه قلت في كلا الدليلين بحث اما الاول فقياس غير واضح العلة فان قيل

النكاح معاوضة

النكاح معاوضة ومن حكم المتعاوضين انه اذا سلم احدهما العوض الذي من قبله باختياره ولم
يكن له بعد ذلك حبس ما تسليم العوض الاخر قلنا لا نسلم انه معاوضة اذ لم يثبت ذلك بنص
على انه مخالف لها في كثير من الاحكام فلا يمكن اجراء احكامها عليه فتامل والثاني فلو تم افاد وجوب
التسليم قبل الدخول ايضا وكان لا يجوز للمراة الامتناع بمجرد العقد وهو لا يقوله فان طبن
لكم انها الازواج عن شيء منه اي من الصداق حملا على المعنى واجري مجرى اسم الاشارة اي عن
ذلك وقيل الضمير للايتاء نفسا تمييز لبيان الجنس والذات وحد والمعنى فان وهبن لكم من الصداق
عن طيب نفس لكن جعل العفو في ذلك طيب النفس للمبالغة والتنبيه على انه لو صدر ذلك منهن لا
لداع فكم معاشر الازواج فليس في محله ومن ثم عداه بعن لتضمن معنى التجافي والتجاوز وقال منه
مع كون الكل ايضا كذلك بعضا لهن على تقليل الموهوب قال في قد وفي هذه دليل على ضيق المسلك في
ذلك ووجوب الاحتياط حيث بنى الشرط على طيب النفس فقيل فان طبن لكم ولم يقل فان وهبن او
سمحن اعلاما بان المراعى هو تجافي نفسها عن الموهوب طيبة وقيل فان طبن لكم عن شيء منه ولم يقل
فان طبن لكم عنها بعضا لهن على تقليل الموهوب ونقل اجماعة عدم جواز هبة الكل مطلقا ثم
قال ويجوز ان يكون تذكير الضمير لينصرف الى الصداق او الولد فيكون متناولا لبعضه ولو اث
لتناول ظاهر هبة الصداق وكلا لان بعض الصداقات واحد منها فصاعدا فكلوه اذا اذ
مطلق الانفاق والتصرف لانه قد يعبر عن ذلك بالاكل هنيئا مريئا صفتان من هنو الطعام ومرو
اذا ساغ من غير تخصيص فيهما مقام مصدريهما او وصف بهما المصدر او جعلتا حالا من ضمير المفعول
وقيل الهنيء ما يلذه الانسان حال الاكل والمريء ما يحمد عاقبته وفي ان الهنيء الشفاء من المرض ويقال
هنا في الطعام ومرا في اذا صار دواء عاجلا شافيا ثم قال وفي كتاب العياشي مرفوعا الى امير المؤمنين
جاء رجل فقال يا امير المؤمنين اني تزوجت بطني فهل اللذ زوجة قال نعم فاستوهب منها شيئا طابت به
نفسها من مالها ثم اشربه عسلا ثم اسكب عليه ماء السماء ثم اشربه فاني سمعت الله يقول في كتابه
وانزلنا من السماء ماء مباركا وقال يخرج من بطونها شراب مختلف الوانه فيه شفاء للناس وقال
فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا فاذا اجتمعت البركة والشفاء والهنيء والمريء ثبت ان
شاء الله تعالى فعل الرجل ذلك فشفي وفي الاية دلالة على هبة ما في الذمة التي هي في معنى الابراء الا
يحتاج الى القبول وعلى عدم اختصاص الهبة بالاعيان كما ان الصدقة لا تختص بها على ما مر والذين هم لفروجهم حافظون لا يبذونها الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم زوجاتهم او سراريهم

علاجا

الاربعة

تعالى لسلة الحافظين من قولك احفظ على عنان فرسي على تضمين معنى النفي كما في قولك نشدتك الله الا
فعلت كذا اي ما الطلب منك الا فعلك كذا والمعنى هنا لا يبدو نها على احد الا على ازواجهم وسراريهم
ويجوز ان يكون حالا اي حفظوها في كافة الاحوال الا في حال كونهم والين على ازواجهم وسراريهم
وقوامين عليهم من قولهم كان على فلانة فاتت عنها فحلف عليها فلان فنظيره فلان على البصر اي
والا عليها والتعبير عما في الماليك اجراء لهن مجرى غير العقلاء ولعل في الكلام اشعارا بمدحهم
على حفظ فروجهم عما امروا بالحفظ عنه وعلى عدم حفظها عما ابيح لهم فكان الحفظ عن الاول صفة
مدح كذلك عدم الحفظ في الثاني وهو كذلك ومن ثم قد يجب وقد يستحب وقد يباح على ما يعلم تفصيله
من خارج فانهم غير ملومين ولا مذمومين واللوم والذم واحد والضمير الحافظون او لمن دل
عليه الاستثناء اي بان بذلوها لازواجهم واما ئهم فانهم غير ملومين على ذلك واطلاق الباحة
للازواج والاماء وان كانت لهن احوال يحرم وطؤهن فيها كحال الحيض وبعد الظهار قبل الكفارة
ونحوها لان المراد بيان جنس ما يحل وطؤهن من غيرهن لا الاحوال التي يحل فيها الموطوء من غيرها
فان بيان ذلك من موضع اخر على انه مع الوطء في تلك الاحوال لا يحقر لوم من حيث كونها زوجة
او ملك يمين وانما يحقر من وجه اخر ولا تخرج المتعة من الاية لانها زوجة عندنا وان خالف في ذلك
في بعض الاحكام كما ان حكم الزوجات في نفسه مختلف وقد اعترف صاحب كشاف الاية بان الاية لا تنافي
المتعة لانها زوجة فمن ابتغى وراء ذلك المستثنى الذي بينته بقوله من الزوجة وملك اليمين فاولئك
هم العادون الكاملون في العدوان المتناهون فيه كما يعطيه ضمير الفصل وتعريف الخبر لتجاوزهم
عن الحد الذي حد الله لهم في الاباحة وفي الاية دلالة على تحريم النكاح لغير المذكورين فلا يجوز
بالهبة ولا الاجارة ولا غيرهما من الوجوه ومقتضى ذلك عدم جوازه بالتحليل ايضا في الامة المملوكة
الا ان الاصحاب على جوازه وادعى بعضهم الاجماع عليه وفي اخبار المتعة الاسناد عن ائمة الهدى
عليهم السلام دلالة واضحة عليه ايضا وعلى هذا فيمكن تخصيص العموم في اخر الاية بالتحليل اذ الظاهر
انه وراء التزويج والملك من حيث ان المتبادر من اول العقد على وجه خاص ومن الثاني
ملكية العين ولا نكارة على دخوله في احد الامرين السابقين فبعضهم ادخله في التزويج بناء على
ان المحلل منعة وبعضهم ادخله في الملك بناء على ان الملك اعم من المنفعة والعين والتحليل
تمليك منفعة وفي الاول بعد اذ ليس فيها خواص المتعة من وجوب تعيين المدة والبلوغ و
الخامسة والثاني ايضا كذلك اذ الظاهر من الاية هو ملك العين لا الاعم ومن ثم لم يجز غير التحليل

حتى لو صرح بتمليك المنفعة لم يجز كما هو قول الاصحاب وايضا يجوز تحليل بعض المنافع مرادا به
كالقبلة واللمس والنظر فقط ونحو ذلك على ما اقتضته الاخبار المعتبرة الاسناد ولا يجوز تمليكها
وبالجملة فاذكره بعيد والاظهر الاول لشيوع التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص
ومما ذكرنا يمكن تخصيصها ايضا بالجارية المملوكة ببعضها فقط او المشتركة بين الشخصين كما
ذهب اليه بعض الاصحاب الى جواز وطئها الكل هذا يتوقف على ورود الدليل عليه بخصوصه وكونه
مما يصح تخصيص القرآن به والا كان على المنع الخامسة واحل لكم ذكر تعالى اولا محرمات النكاح ثم
بين المحللات فهو عطف على الفعل المضمر الذي نصب كتاب الله سابقا اي كتب الله عليكم تحريم المذكورات
سابقا واحل لكم ما وراء ذلكم من المحرمات المذكورة سابقا وهو عام خص بالمنفصل من الاخبار
بل الاجماع الدال على تحريم نكاح المرأة على عمتها وخالتها بغير رضاهما وعلى تحريم جميع ما تقدم
من الرضاع ايضا وان كان المذكور فيها البعض وعلى تحريم المطلقة ثلاثا وعلى تحريم الحرة
والمرتد بدليل ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن وعلى تحريم الامة مع القدرة على الحرة وعلى
تحريم الملاعنة ان تبتغوا مفعول له بمعنى ان لكم ما يحل مما عداهم ارادة ان تكون ابتغاؤكم
بأموالكم كالمهر المدفوع اليهن ويمكن ادخال ثمن السراري فيه على ما يظهر من رضى محصنين
غير مسافحين منصوبة على الحال من فاعل تبتغوا او مفعوله مقدر وهو النساء ويحتمل ان لا
يقدر له مفعول فكانه قيل ارادة ان تصرفوا اموالكم حال كونكم محصنين لا حال كونكم
مسافحين لئلا تضيعوا اموالكم التي جعل الله لكم قياما فيما لا يحل لكم فتخسروا دينكم ودنيا
وفيه دلالة على انه لا يحل اخراج الاموال في النساء ولا في غير من حال عدم ابتغاء الاحصان
والمسافحة وهو بالغ من تقدير المفعول ويحتمل ان يكون ان تبتغوا بدلا من ما وراء ذلكم
بدل الاشتمال واستدل الحنفية بظاهره على ان المهر لا بد ان يكون مالا ولا يجوز ان
يكون منفعة قالوا فلو اصدقها تعليم سورة من القرآن لم يكن ذلك مهرا ولها مهر مثلها
لان الابتغاء بالمال اسم للاعيان لا للمنافع واستدل به ايضا على ان المهر لا بد ان يكون
عشرة دراهم فصاعدا ولا يجوز ان يكون اقل من عشرة لانه تعالى قيد التحليل بالابتغاء بالاموال
وما نقص عن ذلك لا يسمى مالا والجواب اما عن الاول فلان تخصيص المال بالذكر لا ينفي
ما عداه الا بدلالة مفهوم اللقب وهو ضعيف واما عند المحققين ولو سلم فالمفهوم انما يعتبر لو لم
يكن في الذكر فائدة سواه والفائدة هنا مخرج الاغلب كما لا يخفى ولا يدل على نفي ما سواه واما على الثاني

فلان في قوله اموالكم مقابلة الجمع بالجمع يقتضي توزيع الافراد على الافراد فتحقق كل واحد ابتغاء النكاح بما يسمى مالا والقليل والكثير في هذه الحقيقة سواء وقد انعقد اجماع اصحابنا وتظاهرت اخبارهم على جواز كون المهر مالا ومنفعة قليلا او كثيرا من غير تحديد بقدر معين وقد وافقنا على ذلك الشافعي من العامة والاحصان العفة فانها تحصن النفس عن اللوم والعقاب الصالحها لا يقع في الحرام والسفاح الزنا من السفح وهو صب الماء فانه الغرض منه وقد كان الفاجر يقول للفاجرة سافحيني وماديني بمعنى واحد

فما استمتعتم به منهن فمن تمتعتم به من النساء المحللات لكم والتعبير عنهن بالموصول للاشارة الى المراد فما استمتعتم به منهن من غير عقد عليهن ونحوه والاستمتاع والتمتع بمعنى واحد والاسم المتعة **فآتوهن اجورهن** التي وقع عليها العقد كما تقدم الاجر **فريضة** حال من الاجور بمعنى مفروضة او صفة مصدر محذوف اي ايتاء مفروضا او مصدر مؤكد لما تقدمه كقولك حقا او التقدير فرض ذلك فريضة والاكثر من العلماء على ان الاية نزلت في مشروعية المتعة وهي النكاح المعقد لمهر معين الى اجل معلوم وعلى ذلك اصحابنا الامامية اجمع وهو قول ابن عباس والسدي وسعيد بن جبير وجماعة من الصحابة والتابعين قال في مجمع البيان وهذا هو الواضح لان لفظ الاستمتاع والتمتع وان كان في الاصل واقعا على الانتفاع والالتذاذ فقد صار في عرف الشرع مخصوصا بهذا العقد لا سيما اذا اضيف الى النساء فعلى هذا يكون معناه فمتى عقدتم عليهن هذا العقد المسمى متعة فآتوهن اجورهن ويدل على ذلك ان الله تعالى علق وجوب اعطاء المهر بالاستمتاع وذلك يقتضي ان يكون معناه هذا العقد المخصوص دون الجماع والاستمتاع لان المهر لا يجب الا به وقد روى عن جماعة من الصحابة منهم ابي بن كعب وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود انهم قرأوا فما استمتعتم به منهن الى اجل فآتوهن اجورهن وفي ذلك تصريح بان المراد به عقد المتعة وقد اورد الثعلبي في تفسيره عن جبير بن ابي ثابت قال اعطاني ابن عباس مصحفا فقال هذا على قراءة ابي في المصحف فما استمتعتم به منهن الى اجل مسمى وباسناده عن ابي نضرة قال سالت ابن عباس عن المتعة فقال اما قرأت سورة النساء فقلت بلى فقال اما تقرأ فما استمتعتم به منهن الى اجل مسمى قلت لو قرأتها هكذا ما سالتك قال ابن عباس والله هكذا انزلها الله ثلاث مرات وباسناده عن سعيد بن جبير انه قرأ فما استمتعتم به منهن الى اجل مسمى وباسناده عن شعبة عن الحكم بن عتبة قال سالت عن هذه الاية فما استمتعتم به منهن امنسوخة هو قال لا ثم قال الحكم قال علي بن ابي طالب عليه السلام لولا ان عمر نهى عن المتعة ما زنى الا شقي وباسناده عن عمران بن حصين قال نزلت اية المتعة في كتاب الله تعالى تنزل بعدها ولم تنسخها فامرنا

نصفيه

رسول الله فتمتعنا مع رسول الله ومات ولم ينهنا عنها فقال رجل بعد برايه ما شاء يريد ان عمر نهى عنها ومما اورد مسلم بن الحجاج في صحيحه حدثنا الحسن الحلواني قال حدثنا عبد الرزاق قال اخبرنا ابن جريج قال عطا قدم جابر بن عبد الله معتمرا فجئنا منزله فسال القوم عن اشياء ثم ذكروا المتعة فقال نعم استمتعنا على عهد رسول الله وابي بكر وعمر وهذا ظاهر في بقاء مشروعيتها بعد موت النبي من غير نسخ ثم قال ومما يدل ايضا على ان لفظة الاستمتاع في الاية لا يجوز ان يكون المراد به الانتفاع والجماع انه لو كان كذلك لوجب ان لا يلزم شيء من المهر من لا ينتفع من المراة او قد علمنا ان لو طلقها قبل الدخول لزم المهر ولو كان المراد به النكاح الدائم لوجب للمراة بحكم الايجاب المهر بنفس العقد لانه قال فاتوهن اجورهن اي مهورهن ولا خلاف في ان ذلك غير واجب وانما يجب الاجر بكماله بنفس العقد في نكاح المتعة انتهى قلت لعل مراده من وجوب المهر بنفس العقد وجوبه كذلك مستقرا حتى لو طلقها قبل الدخول لا ينتصف ولكن المشهور بين اصحابنا ان مهر المتعة ايضا لا يستقر الا بالدخول وبدونه ينتصف والظاهر انه يذهب الى عدم التنصيف لو وهب الرجل المراة المدة قبل الدخول واسقطها عنها بوجه من الوجوه وفيما قيل والحق تمام الكلام بدون الحاجة الى ذلك وسيجيء ان شاء الله **ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة** في مجمع البيان من قال ان المراد بالاستمتاع الانتفاع والجماع قال المراد به لا حرج ولا اثم عليكم فيما تراضيتم به من زيادة مهر او نقصانه او حط او ابراء او تاخير وقال السدي معناه لا جناح عليكم فيما تراضيتم به من استيناء وعقد اخر بعد انعقاد المدة المضروبة في عقد المتعة بزيادة الرجل في الاجر وزيادة في المدة وهذا قول الامامية وتظاهرت به الروايات عن ائمتهم عليهم السلام قلت وقد اعترف العامة بمشروعية المتعة وثبوتها الا انهم يدعون نسخ ذلك كما قال الصاحب في وحي انها كانت ثلثة ايام حين فتحت مكة ثم نسخت ونحن نقول اذا ثبتت شرعيتها في وقت بالكتاب والسنة والاجماع لا تزال الا بمثل ما ثبتت به والاجماع المخالف في اصل مشروعيتها كان بنسخها موقوفا على الدليل الواضح القطعي الذي يقوى على معارضة ظاهر القران فان نسخ القران بخبر الواحد لا يجيزه وكون الخبر متواترا عنه مع عدم اطلاع اكثر الصحابة مما يقطع بعدمه مع ان رواياتهم في ذلك متناقضة فقد روى الجمهور اكثر الصحابة كابن عباس وابي وغيرهما على ما مر وروى المنع عن علي عن رسول الله انه نهى عن متعة النساء يوم خيبر وروى عن الربيع بن سبرة عن ابيه انه قال اشهد ان العزبة في حجة الوداع فقال استمتعوا من هذا النساء فتزوجت امراة ثم غدوت على رسول الله وهو قائم بين الركن والباب وهو يقول اني قد كنت اذنت

كم في الاستمتاع الا وان الله قد حرمها الى يوم القيمة ولا يخفى ما في هذه الرواية واشباهها اذ من المعلوم ضرورة
من مذهب علي وابن عباس وغيرهما بالغاية فالرواية عنهم بخلافه باطلة لانهم الملازم
من الروايتين ان تكون قد نسخت مرتين فان اباحتها في حجة الوداع الا ولى ناسخة لتحريمها يوم خيبر الا
قليلا على ما المنقول من اكثر الصحابة بقاؤها الى ان مر عمر وابن الحرم لها هو عن نفسه كما هو الظاهر من
رواياتهم وقد اشتهر عن عمران قال متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهى عنهما واعاقب
عليهما وهو ظاهر في ان النهي عنها هو نفسه والظاهر ان ذلك لقصور من الراوي والاجتهاد ولو كان
النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي نسخها او نهى عنها لاضاف النهي اليه صلى الله عليه وسلم لا الى نفسه فانه ادخل في الزجر وارجح
في الوعظ وفي صحيح الترمذي ان رجلا من اهل الشام سال ابن عمر عن متعة النساء فقال هي حلال
فقال ان اباك قد نهى عنها فقال ابن عمر ارايت ان كان ابي نهى عنها وصنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم اتترك السنة
قول ابي وايضا بمقتضى حديثه لا يبقى الفرق بين متعة النساء ومتعة الحج ولا خلاف في ان
متعة الحج غير منسوخة ولا محرمة وقد تواترت الاخبار عن ائمة الهدى صلوات الله عليهم ببقائها
وعدم نسخها وهم اسرار التاويل وهبط الوحي والتنزيل وهم اعرف من غيرهم بحكم القرآن ان
منسوخ وهو صريح في ان المخرج لتحريمها عمر وانما نقل في ق وذي مر ان عبد الله بن عباس رجع
عن القول بها عند موته وقال اللهم اني اتوب اليك من قولي بالمتعة فما لا يخفى على الحاذق بترجيح قول ابن
عباس فان قوله بها لم يكن تشهيا من نفسه بل كان مستندا الى الدليل فكيف يصح الرجوع عنه عند موته
من غير ان يظهر له خلافه في حال حياته وبعد ظهور دليله عند الموت وكونه مخفيا عند الجميع
موته وعن غيره حتى ينبه عليه ولقد اضطرب كلامهما فيها فتارة يفهم انه نسخ اباحتها وحرمها
وتارة انها ابيحت مرتين وحرمت مرتين وانه نسخ اباحتها ثم اصبح وقال ان الله حرمها ابدا فانه يفهم
منه انها كانت يوما واحدا بل ليلة واحدة وفي موضع اخر انها كانت ثلثة ايام مع ان صاحب
قال كان الرجل منهم يتمتع اسبوعا او عشرا او غير ذلك ويقضي وطره منها ثم يسرحها ومثل هذا
كلام لتحريم ما احل الله من حيث ان عمر حرمها خرج الى مخالفة الله ورسوله ان الله كان عليما
بمصالح العباد حكيما فيما فرض لهم من عقد النكاح الذي يحفظ به الاموال والانساب وفيما
فرض لهم من الاحكام السادسة ومن لم يستطع منكم طولا غنى واعتلاء واصله الفضل والزيادة
يقال لفلان على طول اي مزية وفضل ومنه الطول في الجسم لانه زيادة فيه كما ان القصر قصور فيه
ان ينكح المحصنات المؤمنات في موضع النصب او بفعل مقدر صفة لاي ومن لم يستطع منكم

ان يعني نكاح المحصنات او من لم يستطع غنى يبلغ به نكاح المحصنات يعني الحرائر المسلمات
فتياتكم اي فليتزوج من جنس ما ملكتم من فتياتكم المؤمنات والمراد اما الغير المسلمات
لان الانسان لا يجوز ان يتزوج بجارية نفسه يعني يجوز التزوج ظن مع عدم استطاعة الطول
لنكاح الحرة ومن احتمل في الاية ان يكون المعنى فمن لم يقدر على نكاح المسلم الحر فليتخذ
لا ما سراري فقد ابعد وقد نبه عليه الشيخ في التهذيب حيث قال فان قالوا فمعنى قوله تعالى ومن لم يستطع
منكم طولا ان ينكح المحصنات اراد به الوطي فيهما فكانه قال من لم يقدر على وطي حرة وطي امة
مملك اليمين وهكذا نقول قلنا هذا فاسد من ثلثة اوجه الاول ليس من شرط جواز ملك
اليمين عدم القدرة على وطي الحرة الثاني ان قوله فانكحوهن باذن اهلهن يمنع من الحمل على
وطي ملك اليمين الثالث انه قال اخيرا ذلك لمن خشي العنت منكم وليس من شرط جواز وطي ملك اليمين
ذلك انتهى وهو جيد والظاهر ان الخطاب للاحرار فلا يجري هذا الشرط في العبد بل يباح له النكاح
الامة وان قدر على الحرة بلا خلاف بينهم والله اعلم بايمانكم فيعلم ما بينكم وبين ارقائكم من التفاضل
فيه فربما كان ايمان الامة ارجح من ايمان الحرة ومن حق المؤمن ان يعتبر فضل الايمان لا فضل
النسب والمراد تاييسهم لنكاح الاماء ومنعهم من الاستنكاف منه بعضكم من بعض انتم وارقاؤكم
متناسبون نسبكم من ادم ودينكم الاسلام فلا تابوا نكاح الاماء لان المراد على الجنسية والايمان
ولا تفاضل بينكم في الجنسية نعم تفاضلكم في الايمان وهو امر لا يعلمه الا الله فانكحوهن باذن
اهلهن يريد مواليهن واربابهن وفيها دلالة واضحة على ان نكاح الامة لا يجوز بدون اذن
سيدها ومقتضى الاطلاق توقف جواز النكاح مطلقا على الاذن سواء كان النكاح دائما
او منقطعا الصدق النكاح على كل منهما وسواء كان المولى رجلا او امراة وهو المشهور بين
الاصحاب والشيخ في النهاية قوى جواز العقد المنقطع على مملوكة المراة من غير اذنها استنادا
الى رواية سيف بن عميرة عن علي بن المغيرة قال سالت اباعبد الله عليه السلام عن الرجل يتمتع بامة امراة بغير
اذنها قال لا باس به ونحوها رواه سيف ايضا عن داود بن فرقد عنه عليه السلام ورواه عنه عليه السلام بلا واسطة
والشيخ في الاستبصار بعد ان اورد هذه الاخبار الدالة على ان نكاح الامة بغير اذن اهلها
لا يجوز قال لا تنافي بين هذه الاخبار والاخبار المانعة لان هذه الاخبار الاصل فيها واحد وهو
سيف بن عميرة فتارة يرويه عن علي بن المغيرة عنه عليه السلام وتارة عن داود بن فرقد عنه عليه السلام وتارة عنه بلا
واسطة ومع ذلك فالاخبار المانعة مطابقة لقول الله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن وذلك علم

في النساء والرجال وهذه الاخبار على جواز ذلك في عقد المتعة دون الدوام لئلا تتناقض
الاخبار انتهى والاولى طرح هذه الاخبار لوقوع الاضطراب في سندها او معارضتها بما هو
اصرح منها واكثر وذلك يوجب سقوطها والعمل بظاهر القران مع انها مخالفة للاصل الذي
هو تحريم التصرف في مال الغير بدون اذنه عقلا وشرعا فلا وجه للالتفات اليها وان كانت
صحيحة ولذلك طرحها الاصحاب على الشيخ في النهاية تجريا على قاعدة وفي الاكتفاء باذن الاهل
في اباحة نكاحهن دلالة على جواز مباشرتهن العقد كما ذهب اليه اصحابنا وتابعهم الحنفية فيه ولكن
الشافعية فقولون انه لا اشعار فيه بذلك بعيد ومقتضى الاية عدم اعتبار اذن الامة حيث
انه جعل نكاحها منوطا باذن الاهل فقط فاقتضى ذلك الجواز مع اذنهم فقط وان كانت كارهة
وقد انعقد الاجماع على ان للسيد اجبار امته على النكاح سواء كانت كبيرة او صغيرة بكرا
ام ثيبا **وآتوهن اجورهن** وادوا اليهن مهورهن باذن اهلهن فحذف لتقدم ذكره او المراد
فاتوا مواليهن فحذف المضاف للعلم بان المهر للسيد لانه عوض حقه فيجب ان يؤدى اليه ولا خلاف
في ذلك بين علمائنا وهو قول اكثر العامة خلافا لمالك حيث ذهب الى ان المهر للامة نظرا الى الظاهر
بالمعروف بغير مطل وضرار والحواج الى الاقتضاء واللزوم مهر المثل مع خلو العقد عن ذكر المهر
محصنات عفايف **غير مسافحات** غير مجاهرات بالسفاح بقرينة قوله **ولا متخذات اخدان**
اخلاء في السر اي مسرات بالسفاح جمع خدن وهو الخليل سرا وعن ابن عباس انه كان قوم في
الجاهلية يحرمون ما ظهر من الزنا ويستحلون ما خفي منه فنهى سبحانه عن الزنا سرا وجهرا وهي
كلها احوال عن المفعول **فاذا احصن** بالتزويج بالتزويج على قراءة المجهول اذا زوجن واحصن
وحفظن من الزنا بالتزويج وقرئ على البناء للفاعل ومعناه احصن انفسهن من الزنا بالتزويج
او احصن ازواجهن منه **فان اتين بفاحشة** اي زنين **فعليهن نصف ما على المحصنات** اي الحراير
من العذاب وهو الحد لقوله وليشهد عذابهما طايفة من المومنين وهو في الزنا مائة جلدة
نصفها خمسون ولا رجم عليهن لان الرجم لا يتنصف فلا يثبت عليهن مطلقا الا ان يكون في المرتبة
الثامنة لهن بعد اقامة الحد فانهن يرجمن في التاسعة كما دلت عليه رواية عبيد بن زرارة او بريد
العجلي عن الصادق عليه السلام وسيجي ان شاء الله تعالى ومقتضى الشرط عدم ثبوت الحد مع عدم الاحصان
لكنه غير مراد عندنا وعند اكثر العامة فان الحد ثابت على الامة مع الزنا وان لم تكن محصنة ولعل
فائدته بيان ان المملوك وان كان محصنا فحده نصف الجلد لا الرجم وهو لا ينافي ثبوت الحد في الزنا

وان لم يكن محصنا واخذ بعض العامة بظاهر الاية فنفاه عن غير المزوجة من الاماء وابن بحصول
الشبهة لهن من تجويز الزنا مع عدم الزوج لما في تركه من الاضرار وهو بعيد اما الشبهة فلا اصل لها
ولو اسقطت الشبهة المذكورة الحد لسقط مع التزويج ايضا اذ قد تحصل في بعض الاحيان وهو
خلاف الكتاب والاجماع ولان الظاهر ان سوق الاية لبيان ان المملوكة وان كانت محصنة فلا رجم
عليها وتبقى عموم الادلة الدالة على ثبوت الحد مع الزنا خاليا عن المعارض ولو حملنا الاحصان
على الاسلام كما قاله بعضهم امكن القول بعدم الحد في الكافرة لمكان الشبهة وفيه ما فيه ويلزم من
التنصيف في الامة التنصيف في العبد لعدم القائل بالفصل فلا رجم عليه لعدم التنصيف **ذلك**
اي نكاح الاماء **لمن خشي العنت منكم** لمن خاف الوقوع في الزنا وهو في الاصل انكسار العظم بعد الجبر
فاستعير لكل مشقة وضرر ولا ضرر اعظم من مواقعة الاثم بافحش القبائح وقيل المراد به الحد
المترتب على الزنا وقيل المراد به الضرر الشديد في الدنيا والدين لغلبة الشهوة المفضية الى الامراض
الشديدة كاوجاع الوركين والظهر والوسواس ونحوها او ضعف التقوى قال في ت والاول اصح
وهو جيد وهذا شرط اخر لنكاح الاماء وقد اختلف اصحابنا في جواز نكاح الامة مع عدم الشرطين
فظاهر جماعة منهم عدم الجواز واختاره ابن ابي عقيل حيث قال لا يحل للحر المسلم عند ال الرسول
ان يتزوج الامة متعة ولا نكاحا اعلانا الا عند الضرورة وهو اذا لم يجد مهر حرة وضرب به الغزوبة
وخاف على نفسه منها الفجور واذا كان كذلك حل له نكاح الامة واليه ذهب ابن البراج حيث قال اباح الله
من نصه تعالى يشترط عدم الطول لنكاح الحرائر والاحراز ان يخشى العنت وذكر ان العنت الزنا قال
فاذا كان للانسان امة لم يجز لغيره ان ينكحها الا ان لا يجد الطول الى نكاح الحرة او يخشى العنت فان
تزوج بامة وهو يجد الطول الى نكاح الحرة فقد خالف امر الله وما شرط عليه وهو قول ابن الجنيد
والمفيد وجماعة مستدلين عليه بظاهر الاية الدال على ذلك وبرواية محمد بن مسلم قال سالت ابا
جعفر عن الرجل يتزوج المملوكة قال اذا اضطر اليها فلا باس ومقتضى الشرط ثبوت الباس مع
انتفاء الاضطرار وهو حجة على المحققين وذهب الشيخ في النهاية الى جواز ان يعقد الرجل الحر على امة غيره
على كراهة مع وجود الطول والى ذلك ذهب جماعة من الاصحاب مستدلين عليه بالاصل وبعموم
ما دل على الامر بالتزويج الشامل للامة والحرة كقوله تعالى ولامة مؤمنة خير من مشركة وانكحوا الايامى
منكم والصالحين من عبادكم وامائكم الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم واحل لكم ما وراء ذلكم
ونحوها ويؤيد الكراهة ما رواه ابن بكير مرسلا عن الصادق قال لا ينبغي ان يتزوج الرجل الحر المملوكة

اليوم انما ذلك حيث قال عز وجل ومن لم يستطع منكم طولا والطول المهر ومهر الحرة اليوم مثل مهر
الامة واقل وظهور لفظة لا ينبغي في الكراهة واجابوا عن الآية بانها تدل من حيث المفهوم ومفهوم
الشرط انما يعتبر مع كونه صريحا ومن ثم قيد بعضهم ان ولا صراحة هنا سلمنا لكن
المفهوم انما يعتبر اذا لم يخرج مخرج الاغلب وهو هنا كذلك فلا يدل على نفي الحكم عما سواه او نقول
المفهوم انما يعتبر اذا لم يكن للتقييد فائدة سوى نفي الحكم عن المسكوت عنه ويجوز ان يكون
الفائدة هنا الترغيب في امر النكاح والتحريض عليه وانه لا ينبغي تركه مع عدم القدرة على نكاح
الحرة ولو كان بانية الا ان الافضل مع القدرة كونه على حرة وعلى هذا فيبقى عموم الادلة سالما
عن المعارض الصريح فتحمل عليها على ان المفهوم ضعيف فلا يقوى على معارضة المنطوق ولا
يمكن تخصيصه بما لان من عانية في الحر والعبد ولا خلاف بينهم في انه يجوز للعبد مع القدرة
على الحرة نكاح الامة ولو كان المفهوم هنا حجة لزم عدم الجواز لما يضاف اليه ومن هنا ظهر ان القول
بالجواز على كراهة غير بعيد وان كان الاحتياط في الاول واعلم ان ظاهر كلام بعض المانعين
انه لو عقد مع وجود الطول على الامة كان العقد ماضيا وان فعل محرما ورجع الخلاف معهم
في تحريم العقد وكراهته لا في الصحة والبطلان نعم كلام ابن ادريس عن فضل تصريح ببطلان العقد
على الامة مع انتفاء احد الشرطين وان تصبروا لكم اي تصبركم عن نكاح الاماء بعد شروطه
المبيحة متعففين خير لكم من تزويجكم لهن لما فيه من المفاسد وقد روي عن عمر الحر ابن صلاح البيت
والاماء هلاك وهذا كالمؤيد لجواز نكاح الامة فقط لان المراد ان ترك التزويج بالاماء خير بدون
الشرطين لا معهما فانه مع خوف العنت يجب التزويج حذرا من الوقوع في الزنا او حصول الضرر لا
يحمل مثله عادة ومن ثم اطلق الفقهاء وجوب النكاح مع خوف الوقوع في الزنا او حصول الضرر
وعلى هذا فلا يكون ترك التزويج بالاماء مع عدم القدرة على الحرة وحصول الضرر او خوف الوقوع
في الزنا خيرا وهو ظاهر والله غفور رحيم يغفر ذنوب عباده تفضلا وكرما او مع التوبة ويجوز
ان يكون المراد غفورا لمن لم يصبر رحيما بشرع الرخصة في نكاح الاماء النوع الثاني في المحرمات وفيه
ايات الاولى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ولا تنكحوا التي نكحها اباؤكم قد روى ابن عباس وجمهور
المفسرين ان اهل الجاهلية كانوا يترجح وجوب باز واج اباءهم فنهوا عن ذلك والتعبير عادة دون من لا يريد
به الصفة اي المنكوحة ويحتمل كونها للمصدرية على ارادة المفعول من المصدر من النساء بيان ما
نكح على الوجهين والنكاح فيها يمكن ان يراد به الوطي كما في اللغة فانه حقيقة فيه لغة واجماعا فيكون في

الشرع كذلك لاصالة عدم النقل ويؤيده استعماله فيه كثيرا قال تعالى حتى تنكح زوجا غيره ولا اتفاق
التحليل لا يحصل بمجرد العقد وقال وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح اي الوطي لان اهلية
العقد حاصلة ابدا وقال الزاني لا ينكح الا زانية ونحوها ومقتضى ذلك تحريم الزانية على
بن الزاني وعلى ذلك اكثر اصحابنا مستدلين بظاهر الآية ويدل عليه من الاخبار ما رواه علي
بن جعفر في الحسن عن اخيه الكاظم ع قال سالته عن رجل زنى بامراة هل يحل لابنه ان يتزوجها
قال لا وفي الموثق عن عمار عن الصادق ع في الرجل يكون له الجارية فيقع عليها ابنه قبل ان يطاها
الجد او الرجل يزني بالمراة هل لابنه ان يتزوجها قال لا انما ذلك اذا تزوجها فوطئها ثم زنى
بها ابنه لم يضره لان الحرام لا يفسد الحلال وكذلك الجارية وانكر ابن ادريس التحريم في هذه
الصورة ونقل الاباحة عن المفيد والسيد المرتضى وقال ان الاستدلال بقوله تع وانكحوا
ما نكح اباؤكم يبتني على العكوبة لانه لا خلاف في انه اذا كان في الكلمة عرف لغوي وشرعي
كان الحكم لعرف الشرع دون عرف اللغة ولا خلاف ان النكاح في عرف الشرع هو العقد حقيقة
وهو الطاري على عرف اللغة كالناسخ له والوطي الحرام لا يطلق عليه في عرف الشرع اسم النكاح
بغير خلاف ونقل عن الشيخ في العدة التصريح بان النكاح في عرف الشرع قد اختص بلفظ
الصلوة وايضا قوله تع واذا نكحتم المومنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن صريح في ذلك
وقول الرسول ص لا يحرم الحرام الحلال دليل على صحة ما قلناه واخترناه انتهى كلامه ويمكن
ان يتوقف في رد الاستدلال بالآية على التحريم في الصورة المذكورة انا لو سلمنا ان النكاح
في الشرع يطلق على الوطي فلا كلام في انه يطلق على العقد ايضا كما ورد في قوله تعالى وانكحوا
الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله والله واسع عليم
وقوله وانكحوا ما طاب لكم من النساء واذا نكحتم المومنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
فان الوطي من حيث هو وطي ليس سنة له وقوله ولدت من نكاح لا من سفاح والام بقل
بثبوت الحقايق الشرعية ولم نقل باختصاص النكاح بالعقد في عرف الشرع وكيف هذا تصريح
صاحب العدة قوله ولا تنكحوا المشركات ان النكاح في القران لم يجئ الا بمعنى العقد وح
فحمل الآية على الوطي ليس اولى من حملها على العقد بل الظاهر الثاني لاجماع المفسرين على
ان سبب النزول هو العقد لا الوطي فكيف يستدل بها على التحريم في الصورة المخصوصة وعلى
هذا فاستدلال العلامة بالآية على تحريم الزانية على ابن الزاني لا يخفى ما فيه لظهور النكاح في
العقد ايضا وما اجاب عنه المختلف من استعمال النكاح في الوطي كثيرا لا يدل على انه مراد هنا

كما لا يخفى ويمكن الاستدلال على التحريم في الصورة المذكورة بالاخبار السابقة الدالة على النهي والعجب
انكار بن ادريس ذلك بناء على اصله فتامل ثم انه على تقدير كون المراد بالعقد فالمشهور بين
اصحابنا انه لو سبق العقد من الاب على امراة ثم زنى بها الولد لم تحرم على الاب وان لم يدخل بها وعلى
هذا اكثر علمائنا وشرط بن الجنيد في اباحتها للاب الوطي بعد العقد فلو عقد ولم يدخل
فزنى الابن حرمت على الاب ابدا امّا لو دخل بها لم تحرم محتجا عليه بظاهر قوله ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم ولا فرق بين الاب والابن عند احد ويؤيد من الاخبار ما رواه عمار عن الصحيح في الرجل ان كون
له الجارية فيقع عليها ابن ابنه قبل ان يطأها الجد او الرجل يزنى بالمراة هل يحل لابيه ان يتزوجها قال
لا انما ذلك اذا تزوجها فوطئها ثم زنى بها ابنه لم يضر لان الحرام لا يفسد الحلال وكذلك الجارية
والجواب ان المطلوب من النكاح العقد كما عرفت ولا اقل من احتماله فتكون مجملة فلا تصلح
نفيا في شيء والحرام لا يحرم الحلال كما اشتهر في الاخبار والتقييد بالوطي في الحديث لا يدل على
نفي الحكم فيما عداه اذ هو استدلال لانفهوم اللقب وهو ضعيف عند المحققين فتامل الا ان قد
استثناء من المعنى اللازم للنهي وهو العقد كانه قيل تستحقون العقاب بنكاح ما نكح اباؤكم الا
النكاح الذي قد سلف قبل نزول هذه الاية فانه معفو عنه لا عقاب فيه ويمكن ان يكون استثناء
من اللفظ كما استثنى غير ان سيوفهم في قوله ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم والمعنى لا تنكحوا بعد
اباءكم الا ما قد سلف ان كان منكم ان تنكحوه وذلك غير ممكن والغرض المبالغة في تحريم وسد الطريق
الى اباحته وقيل ان الاستثناء منقطع ومعناه ولكن ما قد سلف فانه لا مواخذة عليه **إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً**
وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا علة للنهي اي ان نكاحهن كان فاحشة عند الله مما رخص فيه لانه من
الامم ممقوتا عند ذوي المروات ولذلك سمي ولد الرجل من زوجة ابيه المقتي كذا قالوه ويقتضيه
ان ذلك لم يكن حلالا في شيء من الاوقات وفي ان نقلا عن اشعث بن سوادان ابا قيس لما توفي وكان من
صالحي الانصار خطب ابنه قيس امراة ابيه فقالت اني اعدك ولدا وانت من صالحي قومك ولكن ائتي
رسول الله ﷺ واستامره فاتته فاخبرته بذلك فقال لها رسول الله ﷺ ارجعي الى بيتك فانزل الله
هذه الاية ولا دلالة في هذا على جوازها في ذلك الوقت فان النبي ﷺ كان ينتظر الوحي في الاحكام
وان كانت ثابتة قبله في الملة السابقة عليه كما سلف في الخمر التي ورد تحريمها بعد شرب بعض الصحابة
مع انه لم يثبت جوازها في شريعة كما اشرنا اليه **الثالثة** **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ** التحريم في امثال هذه
المواضع ينصرف الى اخص الاغراض المقصودة من الذات التي تتعلق بها التحريم لانه انما يتعلق بالافعال

لا بالذوات فالمراد هنا تحريم نكاحهن وهو المتبادر من الاطلاق كما يتبادر من الاكل في حرمت
عليكم الميتة ونحوها والامهات جمع الام والهاء مزيدة وزنها فعلة او اصلية ووزنها فعل وقد
يجمع على امات وقيل الامهات للاناسي والامات لغيرهم والام امراة ربع نسبك اليها بالولادة
بغير واسطة او بواسطة الاب او الام كالجد **وَبَنَاتُكُمْ** وهي امراة ربع نسبها اليك بالولادة
بواسطة او بلا واسطة **وَأَخَوَاتُكُمْ** جمع اخت وهي امراة ولدها او ولد احد ابويك بغير واسطة
وَعَمَّاتُكُمْ جمع عمة وهي امراة ولد اباك او ولد اباك او ابا ابيك او ابا امك بالغا ما بلغ شخص **وَخَالَاتُكُمْ**
جمع خالة وهي مثل العمة الا ان النسبة هنا الى الام بمنزلة الاب هناك **وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ**
يعلمان مما سبق وبعد العلم بالاخ والاخت والبنت يعلم بيانهما هذا هو التحريم النسبي ولا
خلاف بين الائمة فيه ويتحقق في العقد الصحيح في نفس الامر او عند الفاعل او كان لشبهة فانه يحكم
الصحيح عندنا ولو كان من زنا كابنة المخلوقة منه فاصحابنا اجمع على انها كذلك وبه قال ابو حنيفة
نظرا الى ان حقيقة البنتية موجودة فيها فان البنت هي المتكونة من مني الرجل واستفاء بعض احكام
الشرعية عنها من الميراث وشبهه لا يوجب فيها حقيقة ولظاهر قولهم ان احكام الاولاد
فيحمل الوالد مطلقا التأفكون المتولدة بفتا بل يكون حقيقة البنتية والامية والاختية ثابتة فيها
وان انتفت احكام الشرعية وح فتحرم عليه وعلى من يندرج في الاية وبالجملة حكمها حكم البنت
عن عقد صحيح في ذلك وانكر الشافعي التحريم وجوز وطئها بالنكاح من الرجل الذي خلقت من
مائه وهو قول مالك لانها منتفية عنه شرعا لقوله صلعم الولد للفراش وهو يقتضي حصر السبب في
الفراش والغرض انتفاؤه فلا يثبت بغيرها تحريم وفيه نظر وان انتفاء بعض احكام الشرعية لا يوجب
عدم صدق البنتية عليها لغة ومدار التحريم على الصدق لغة وهو ثابت كما عرفت **وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي**
أَرْضَعْنَكُمْ اراد ان يشير الى ما يحرم من الرضاع وقد نزله تعالى منزلة النسب حتى سماهن امهات للحرمة
فكل انثى انتسب اليها ابنا اللبن فهي ان كل من الرضاعة سواء ارضعتك او ارضعت امراة ارضعتك او
رجلا ارضعت بلبانه من زوجته او ام ولد وكل امراة اولدت امراة ارضعتك او رجلا ارضعت بلبانه
على ما تقدم **وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ** يعني بنات المرضعة وهي ثلاث الصغيرة لا بعينها التي ارضعتها
امك بلبانها لك سواء ارضعتها معك او مع ولد قبلك او بعدك والثانية اختك لابيك وهي
ابيك وهي التي ارضعتها امك بلبان رجل اخر غير ابيك والثالثة اختك لابيك دون امك وهي
التي ارضعتها زوجة ابيك بلبان ابيك ولم الرضاعة واخت الرضاعة لولا الرضاعة لم تحرما وسبب

تحريمها الرضاعة وهما المحرمتان بنص الكتاب لقائل ان يقول كل ما يحرم بالنسب من السبعة اللاتي مضى ذكرهن فانه يحرم امثالهن من الرضاعة ايضا فلقول النبي صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل حرم من الرضاعة ما حرم من النسب وقد ورد هذا المعنى عن ائمتنا عليهم السلام في اخبار متعددة وانعقد اجماع المسلمين عليه فمقتضى هذا كان جميع ما حرم بالنسب فهو حرام بالرضاع قال في ق لا فرق في مسئلتين ابهما انه لا يجوز للرجل ان يتزوج ابنة من النسب ويجوز ان يتزوج اخت ابنه من الرضاعة لان المانع في النسب وطء الام وهذا المعنى غير موجود في الرضاعة والثانية لا يجوز ان يتزوج ام اخيه من النسب ويجوز في الرضاع لان المانع في النسب وطء الاب اياها وهذا المعنى غير موجود في الرضاع وانا بحمد الله بارهذا الاستثناء ليس بصحيح فان حرمتها في النسب بالمصاهرة دون النسب وحاصله ان معنى تحريم الرضاع ما يحرم بالنسب كل ما يحرم بسبب النسب باحد الوجوه السبعة المذكورة في الآية فانه يحرم بالرضاع اذا وجد ذلك السبب بعينه فيه مثل الام الرضاعية والاخت كذلك ومعلوم انتفاء ذلك في المسئلتين المفروضتين لان اخت الابن ان كانت من الرجل فهي من بنته والا فهي ربيبته فتحريمها بالمصاهرة لا بالنسب ولم يثبت انها يحرم بالمصاهرة يحرم بالرضاع وكذا ام الاخ فانها امة اوزوجة ابيه ومعلوم انتفاؤهما من الرضاع فان الاجنبية لو ارضعت اخاك لم تكن لهما المثابة قلت وهنا صورتان اخريان صالحتان للاستثناء في الظاهر وهما نظيرتا ما سلف الاولى ام ولد الولد فانها حرام لانها التابنة او زوجة ابنه وكلتاهما حرام ولا يحرم مثلها في الرضاع اذ قد لا يكون احديهما مثل ان ترضع الاجنبية ابن الابن فانها ام ولد الولد وليست بحرام الثانية جدة الولد في النسب حرام لانها اما امك او ام زوجتك ولا تحرم في الرضاع اذ قد لا يكون احديهما كما لو ارضعت اجنبية ولدك فان امها جدته وليست بامك ولا ام زوجتك وهذا الاستثناء في الظاهر لا في الحقيقة لاستثناء على ما عرفت ويمكن حمل قول ق على ارادة ذلك فتامل ثم ان ظاهر الآية اقتضى التحريم في الرضاع وانما تحقق الرضاع بامور وقعها المرضع ويجب ان يكون امراة فلبن البهيمة لا يثبت تحريما وكذا لبن الرجل وان يكون حية فلو كان ميتا لم يتعلق الحكم بالارضاع من لبنها وان تكون محتملة للولادة بان بلغت تسعا فصاعدا والوجه في ذلك عدم صدق الارضاع بانتفاء احد الامور المذكورة وثانيها اللبن فيقبل والظاهر تعلق التحريم به مطلقا سواء كان من الثدي او من خارج وسواء على ام لم يغل وسواء خلط بما يغير اولا وفيه توقف الثالث المحل وهو معدة الصبي فلو احتقن بها او كان الصبي ميتا او بعد الحولين لم يكن معتبرا ومع تحقق الامور المذكورة فانما يتم التحريم على تقدير كون المرضعة انثى او انثى وظاهر عدم الصدق بتجردها ارضعت

او ارضعت بل لا بد من تحقق عدد يحصل الارضاع به روح فاستدلال الحنفية بها على ان مجرد صدق الارتضاع كاف في التحريم ومتابعة ابن الجنيد من اصحابنا لهم في ذلك بعيد وقال المرتضى صدق كونها انه بمجرد الرضعة الواحدة بل ان ذلك يحصل بما يفطر به الصايم وهو بعيد ولو اريد مطلق الارضاع لكان لا كتفاء بقوله واللاتي ارضعنكم او لي لشموله للجميع مع ان في دلالته على المرة تاملا فانه لا يقال فلان الذي فعل كذا اذا كان بصدد منه مرة واحدة في الغالب فيكون في الآية دلالة على الكثرة من وجهين وقد اشار العلامة في التذكرة الى الاخير وبه قال ما رواه العامة عنه صلى الله عليه وآله قال لا تحرم المصة والمصتان ولا الرضعة والرضعتان اذا عرفت هذا فنقول قد اختلف اصحابنا في العدد الموجب للتحريم فذهب بعضهم الى انه خمس عشرة رضعة تامات او ما انبت اللحم وشد العظم صح او ما كمل له يوم وليلة بحيث يرضع كلما تقاضاه او احتاج اليه عادة وبه قال ابن بابويه ورواه زيد بن ثابت قال قلت لابي جعفر عليه السلام هل للرضاع حد يؤخذ به فقال يحرم الرضاع اقل من يوم وليلة او خمس عشرة رضعة متواليات من امراة واحدة من لبن فحل واحد لم يفصل بينهم برضعة امراة غيرها وفي معناها اخبار اخر وقد يستدل عليه بصحيحة علي بن رئاب عن الصرخ قال قلت له ما يحرم من الرضاع قال ما انبت اللحم وشد العظم قلت فتحرم عشر رضعات قال لا لانها لا تنبت اللحم ولا تشد العظم عشر رضعات فانتفت العشر بهذا الخبر فلم يبق الا القول بالخمس عشرة وان لم يذكر صريحا الا واسطة بينهما وذهب بعض اصحابنا الى الاكتفاء بعشر رضعات نظرا الى ظاهر الآية الدال على التحريم على العموم خصص ما دون العشرة قطعا للاجماع عليه فيبقى الباقي وبه رواية الفضيل بن يسار عن الباقر عليه السلام لا يحرم من الرضاع الا المجبورة قلت وما المجبورة قال ام تزوجها وضئير تستاجر او امة تشتري ثم ترضع عشر رضعات او روى الصبي وبنا مو صحيحة عبيد بن زرارة عن الصرخ الى ان قال قلت فالذي ينبت اللحم والدم فقال كان يقال عشر رضعات او يمكن ترجيح القول الثاني نظرا الى انه يوجب تقليل التخصيص في الآية والاخبار الدالة على خلافه معارضة بمثلها فيتساقطان في العشرة ويبقى حكمها مندرجا تحت عموم الآية ولانه مع تعارض الاباحة والتحريم فالتحريم اقوى لقوله صلى الله عليه وآله ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام الحلال مع ما فيه من الاحتياط ولو قيل بتحريم الخمس عشرة معلوم بالاجماع وبعض الاخبار ولا اجماع فيما دونه فيبقى على اصل الاباحة لقلنا ظاهر الآية العموم وانما اخرجنا ما دون العشرة للاجماع فيبقى ما عداه على التحريم لعدم صلاحية التخصيص فيه مع ان تقليل التخصيص في الآية اولى

ومن هنا يعلم ان القول بتحريم العشر رضعات قوى واعلم ان بعض العامة يكتفى فى التحريم بخمس رضعات مستدلا بما عن عليا وعائشة عنه خمس رضعات يحرمن وقال انعقد الاجماع على خلافه فيكون مردودا وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتى فى حجوركم يريد الاشارة الى ما يحرم بالمصاهرة وقدم ما يحرم بالرضاع عليه لانه بمثابة النسب بخلاف المصاهرة فان تحريمهن عارض لمصلحة الازواج وما يحرم بها ام الزوجة وبنتها والربائب جمع ربيبة والربيب فى المراد بهن اخرجى به لانه بزنة كما يرب وللذكر فى غالب الامر فهو فعيل بمعنى مفعول وانما لحقه التاء لانه صار اسما والتقييد بكونها فى حجره نظرا الى الغالب وملائمة من تقوية العلة وتكميلها فان الربائب اذا كن فى الحجور قوى الشبه بينهن وبين الاولاد فصارت احقاء بان يجرين مجراهن فى التحريم لان المراد تقييد الحكم بذلك وقد انعقد اجماع علمائنا الامامية على تحريمهن وان لم يكن فى الحجور ونقل فى ف عن علمائنا اشتراط التحريم بكونها فى حجره وهو غلط فان اهل البيت عليهم السلام نقلوا عنه التحريم مطلقا وروى عن الباقر عليه السلام ان علي كان يقول الربائب علي حرام مع الامهات اللاتى قد دخل بهن فى الحجور وغير الحجور سواء وفى خبر اخر عنه كن فى الحجور او لم يكن من نسائكم اللاتى دخلتم بهن الظاهر انه فضل فى الربائب فقط واكد ذلك بقوله فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم فلا اثم ولا حرج فى نكاحهن ولا يجوز تعلق من بالامهات سواء جعل مع ذلك متعلقا بربائبكم ايضا على ان يكون التحريم فى كل من الامهات والربائب مقيدا بالدخول او لا يتعلق بها بل يختص الامهات ويكون التحريم فيهن مقيدا بالدخول لا فى الربائب اما الاول فلانه لو كان قيدا فيهما لزم ان تكون الكلم الواحدة فى خطاب واحد لمعنيين مختلفين فان من اذا تعلقت بالربائب كانت ابتدائية وان تعلقت بالامهات كانت بيانية لبيان النساء واستعمال المشترك فى معنييه مرغوب عنه فى فصيح الكلام الا ان يقصد بها مطلق الاتصال والتعلق كقوله فانى لست منك ولست منى وهو بعيد ولانه يلزم اطلاق الوصف الواحد على موصوفين مختلفى العامل فان الموصول مع صلته لو كان وصفا للنساء المتقدمة والمتاخرة لزم ذلك اذ الاولى مجرورة بالاضافة والثانية عن كذا قيل واما الثانى فبعيد فان ما يليه هو الذى يستوجب التعليق به مالم يعترض امر لا يمكن رده مانع عن التعليق وهو هنا غير معلوم ومقتضى ما ذكرناه تحريم امهات النساء مطلقا وتحريم الربائب مع الدخول بامهاتهن لا مطلقا فلو فارق الام قبل الدخول حل له تزويج ابنتها وهو موضع وفاق والقول بالفرق بين الامهات والربائب فى اعتبار الدخول هو المشهور بين

اصحابنا وعليه اكثرهم وقد خالف فيه ابن ابى عقيل وقال ان الشرط عند آل الرسول صلعم فى الامهات والربائب جميعا الدخول فاذا تزوج الرجل امراة ثم مات عنها او طلقها قبل ان يدخل بها فله ان يتزوج بامها او بنتها رواه الصدوق فى الفقيه عن جميل بن دراج عن الصادق عليه السلام انه سئل عن رجل تزوج امراة ثم طلقها قبل ان يدخل بها هل له ان يتزوج ابنتها قال لا ام ولا ابنة فى هذا سواء اذا لم يدخل باحديهما حلت له الاخرى وفى معناه اخبار اخر دلت على ذلك والاول اصح لما ذكرناه ويونس بن عبد الرحمن احق من عمار الصوا ان علي كان يقول الربائب علي حرام مع الامهات اللاتى قد دخل بهن هن فى الحجور وغير الحجور سواء والامهات بمجرد العقد يدخل بالبنات ام لم يدخل فحرموا والهموا ابهم الله وعن ابى بصير قال سالت عن رجل تزوج امراة ثم طلقها قبل ان يدخل بها قال لا تحل له ابنتها ولا تحل له امها ونحوها من الاخبار ويجاب عما ذكره من اشتراط الدخول انه غير ظاهر من الاية على ما بيناه لما فيه من الحذف والمخالفة للظاهر واشتهار الحكم بين الاصحاب حتى كاد ان يكون اجماعا والاخبار المذكورة لا يمكن العدول بها عن ظاهر الكتاب وقد اجاب الشيخ عنها بانها شاذان مخالفان لظاهر كتاب الله قال تعالى وامهات نسائكم ولم يشترط الدخول بالبنت كما شرط فى الام الدخول فينبغى ان تكون الاية على اطلاقها ولا يلتفت الى ما يخالفه ويضاده لما روى عنهم عليهم السلام انا كم عنا فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فخذوا به وما خالفه فاطرحوه وانها مع ورودها على ضرب من التقية لان ذلك مذهب العامة وفى الاخير نظر فان اكثر العامة على التحريم وقد يقال التقية لا تستلزم كونها مباحة عند الجميع فتامل مع ان فى التحريم احتياطا فلا ينبغى القول بخلافه والمراد بالدخول المعبر فى التحريم الوطء لانه المتبادر من الدخول والشيخ فى التهذيب استدل بظاهر القران على ذلك وبصحيحة العيص بن القاسم عن الصادق الدالة على تحريم البنت مع الافضاء الى الام وعلى جواز نكاحها مع عدم الافضاء الى الام ونقل الطبرسى فى آن فى معنى الدخول قولين احدهما الجماع ونقله عن ابن عباس والثانى الجماع وما يجرى مجراه من اللمس والتجريد ثم قال وهو مذهبنا والظاهر انه يريد مذهب اصحابنا ذهب اليه ابن الجنيد فانه حكم تحريم البنت مع القبلة والملامسة والنظر الى عورة الام وهو مذهب الشيخ فى الخلاف حيث قال اللمس بشهوة مثل القبلة واللمس اذا كان مباحا او بشبهة ينشر التحريم ويحرم الام وان علت والبنت وان نزلت واستدل عليه باجماع الفرقة واخبارهم وما روى عنه صلعم انه قال لا ينظر الله الى رجل نظر الى فرج امراة وابنتها وقال من كشف قناع امراة حرم عليه امها وابنتها وقد يستدل له ايضا بما رواه محمد بن مسلم فى

الباقر عليه السلام

هن صح

عامه
اذا ما طلاس من مالى الثمنى

اصحابنا وعليه

بعض صح

الصحيح عن احدهما عليه السلام عن رجل تزوج امرأة فنظر الى امها والى بعض جسدها ايتزوج ابنتها قال لا اذا رأى منها ما يحرم على غيره فليس له ان يتزوج ابنتها وما رواه ابو الربيع قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل تزوج امرأة فملك ايامها معها لا يستطيعها غير انه قد رأى منها ما يحرم على غيره ثم طلقها ايصلح له ان يتزوج ابنتها فقال لا يصلح له وقد رأى من امها ما رأى ولا كثر من الاصحاب على عدم التحريم في الصورة المذكورة لما عرفت واجاب الشيخ في التهذيب عن الحديثين بانهما محمولان على الكراهة دون الحظر لان الذي يقتضي الحظر هو المواقعة حسب نطق بظاهر القرآن ومثله اجاب في الاستبصار وهو جيد وان كان الاحتياط في الامتناع

وحلائل أبنائكم زوجاتهم جمع حليلة سميت الزوجة بذلك لحلها او لحلولها مع الزوج في كرامته ومحبته الحاصلة بينكم وبينهم ومثلهم لا يوجب التحريم فقد تزوج النبي صلى الله عليه وآله زينب بنت جحش الاسدية حين فارقها زيد بن حارثة وقد كان تبناه وقال الله عز وجل لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم وكذا لو تزوج بانته ورباه ولدا وليس التقييد لخروج ولد الولد فانه ولد من صلبه قطعا وان كان بواسطة وهكذا ولد الولد وابن ابن الابن فانه لا خلاف بين المسلمين في ذلك وحكم الابن من الرضاع حكم الابن من النسب في تحريم حليلته لحديث المشهور واطلاق الآية يقتضي تحريم حلايل الابناء على الآباء وان لم يدخلوا بهن فان الحليلة تصدق بمجرد العقد ولا تتوقف الحرمة على الدخول ويمكن ادخال السراري في الحلائل الا ان الاصحاب على ان مجرد كونها سرية من غير نظر بشهوة او تقبيل ونحوه لا يوجب التحريم الا ان يقال لا يصدق عليها الاتخاذ للتسري الا مع حصول احد الامور المذكورة او يقال مقتضى الآية التحريم بمجرد الملك اذا قصد بها التسري خرج عنه ما اذا تجرد عن الجماع والنظر واللمس بالاجماع فيبقى غير المتجرد على العموم وبذلك استدل العلامة في المختلف على تحريم الجارية المنظورة او المقبلة للابن على الاب كما هو المشهور بين الاصحاب ويؤيده ما رواه محمد بن اسمعيل في الصحيح عن ابي الحسن عليه السلام قد سئل عن الرجل يكون له الجارية فيقبلها الى ان قال ان تجردها فنظر اليها بشهوة حرمت على ابيه وابنه وخالف في ذلك ابن ادريس هنا وقال لا تحرم الجارية على احدهما النظر لا خبر وقبل وان كان بشهوة بل المقتضي للتحريم الوطء لاصالة الاباحة وهو بعيد فان الاصل قد يترك مع وجود الدليل والحق ان الاستفادة تحريم الجارية المقبلة او المنظورة بشهوة من الآية

بعيدة ولعل الرجوع الى الاخبار في ذلك اولى وأن تجمعوا بين الاختين في موضع الرفع عطفا على المحرمات وفي تذكير الجمع دلالة على ان ذلك هو المحرم لا عينهما فلو فارق احديهما حلت الاخرى وبذلك وردت الاخبار ايضا ومقتضى اطلاق تحريم الجمع بينهما في العقد او الملك وظاهر اخذ بعضهم فحرم الجمع بينهما في الملك قالوا لو جاز الجمع بينهما في الملك لجاز وطؤهما معا لقوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم لكنه لا يجوز وقيل ان النهي انما ورد عن الجمع بينهما في النكاح فيجوز الجمع بينهما بملك اليمين الا انه اذا وطئ احدهما حرم وطء الثانية عليه ولا تزول هذه الحرمة ما لم يزل ملكه عن الاولى ببيع او هبة او عتق او تزويج ونحوه وعلى هذا علمآ وتا اجمع واكثر العامة واخبارنا متظافرة به وعن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ملعون من جمع ماءه في رحم اخرين ويؤيده ان الحرية هنا غير مقصودة على النكاح اي العقد فان المحرمات المعدودة كما هي محرمات في النكاح فهي محرمات في ملك اليمين ايضا اذ لا يباح الوطء لامة المرأة وان ملكها الرجل وفي صحيح محمد بن مسلم سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل كانت له جارية فعتقت فتزوجت فولدت ايصلح لمولاها الاول ان يتزوج ابنتها قال لا هي عليه حرام وهي ابنته والحرة والمملوكة في هذا سواء ثم قرأ وربائبكم اللاتي في حجوركم ونحوها من الاخبار الدالة على ان تحريم ذلك من حيث النكاح والملك وقال مالك الجمع بينهما في الوطء بملك اليمين مكروه وليس بمحرم وينقل عن ابن عباس انه احلتهما آية وحرمتهما آية ولم اكن لافعل يريد بالحرمة هذه الاية وبالمحللة قوله او ما ملكت ايمانهم ونقل ابو صالح في كتابه عن علي عليه السلام التحريم وعن عثمان التحليل قال الراوندي وقول علي عليه السلام ارجح لان آية التحليل مخصوصة في غير ذلك ولقوله عليه السلام اجتمع الحلال والحرام فغلب الحرام الحلال وهو جيد موافق لطريق الاستدلال فان المعهود من العمل بالخاص وتخصيص العموم به اسقاط حكمه والعمل بالعام وما زعمه بعض العامة من ارجحية حكم الحاظر في الوطء مخالف لحكم الامامية ومن ثم تحرم الزيادة على الاربع في الحرائر دون الاماء فلا دخل له هنا

الا ما قد سلف استثناء عن لازم المعنى كما تقدم او منقطع على معنى ولكن ما مضى معفو بدليل قوله ان الله كان غفورا رحيما اي هو كذلك من قبل ومن بعد كما يعطيه لفظ كان

والمحصنات من النساء ذوات الازواج بحكم حصنهن التزويج او الازواج وهو عطف على ما تقدم من المحرمات اي وحرم عليكم نكاح ذوات الازواج الا ما ملكت ايمانكم من اللاتي سبين وطهن ازواج في دار الكفر فان وطئهن جائز للمسلمين وان كن محصنات لبطلان حكم نكاحهن بالسبي والتملك

فقدموا ابو سعيد الخدري قال اصبنا سبايا يوم اوطاس وطهرن ازواج فكرهنا ان نقع عليهن فسالنا النبي صلى الله عليه وسلم فنزلت الآية فاستحللنا هن ومقتضى الاطلاق ان الزوجين لو سبيا معا جاز الوطي بالملك ايضا وقال ابو حنيفة لو سبي الزوجان لم يرتفع النكاح ولم يحل للسابي نظرا الى ان النكاح باق بينهما كما لو اشترى المالكين اخته بينهما او ورثهما واطلاق الآية والحديث حجة عليه مع انه يمكن الفرق بين الصورتين بان الحاصل عند السبي احداث ملك فيها وعند البيع نقل الملك من شخص الى شخص والاول اقوى فظهر الفرق ويحتمل ان يراد بما ملكت ايمانكم ان كم المزوجات فان الملك ابطل النكاح حين من ازواجهن اذ كان زوجها مملوكا للبيع خلاف ثم يطأها بعد العدة ورواه الكليني عن محمد بن مسلم في الصحيح قال سالت اباجعفر ع عن قول الله عز وجل والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم قال هو ان يأمر الرجل عبده وتحته امته فيقول له اعتزل امراتك ولا تقربها ثم يجسها حتى تحيض ثم يمسها فاذا حاضت بعد ذلك اياها رد ها عليه بغير نكاح و الآية وان اقتضت جواز الوطي مطلقا الا ان الخبر خصصها بما بعد العدة وعلى ذلك الاجماع كتاب الله عليكم منصوب على المصدر به لفعل محذوف اى كتب الله تحريم ما حرمه عليكم كتابا وفرضه فرضا فلا تخالفوه وتمسكوا به وقرئ كتب الله بالجمع والرفع اى هذا فرايض الله عليكم الثالثة ولا تنكحوا المشركات لا كثر على ان النكاح في امثال هذه المواضع يراد به العقد قال في قوله تعالى في القران الا بمعنى العقد وفي ان اصله الوطي ثم كثر حتى قيل للعقد نكاح اى لا تزوجوا المشركات وقرئ بضم التاء اى لا تزوجوهن من المسلمين حتى يؤمن غاية لتحريم نكاحهن اى يصدقن بالله ورسوله و لفظ المشركين متناول لاهل الكتاب ايضا فانهم مشركون اما النصارى فظاهر حيث قالوا بالاقانيم الثلثة واما اليهود والنصارى فلقوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح بن الله الى قوله سبحانه وتعالى عما يشركون فسماهم مشركين وقال في موضع اخر اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله والمسيح بن مريم والاشراك كما يتحقق في اثبات الند مع الله سبحانه يتحقق ايضا باثبات الغير لله ونفيه وقال في موضع اخر ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء الآية ولا خلاف في ان الكافر يجمع اقسامه غير مغفور له مخلد في النار ومقتضى الآية عدم جواز نكاح الكافرة مطلقا ونحوه قوله تعالى ولا تمسكوا بعصم الكوافر وبين الزوجين عصمة لا محالة فيدخل النكاح تحت النهي قال الشيخ في التبيان عند هذه الآية وفي ذلك دلالة على انه لا يجوز العقد على الكافرة سواء كانت في ميراث او عادة وتوثن على كل حال لانه عام في جميع ذلك وعلى هذا اكثر اصحابنا وادعى السيد المرتضى في الانتصار اجماع الامامية على حظر نكاح الكتابيات ولا ينافي ذلك قوله تعالى والمحصنات

من الذين اوتوا الكتاب حيث دل على جواز نكاحهن لانها محمولة على احد وجوه اما ان يراد بالمحصنات اللاتي اسلمن منهن وبالمحصنات المومنات اللاتي كن في الاصل مومنات بان ولدن على الاسلام ويؤيد ما قيل ان قوما كانوا يتحرجون من العقد على من اسلمت عن كفر فبين تع انه لا حرج في ذلك واما ان يكون مخصوصا بملك اليمين فانهن يجوز وطوهن بالملك واما ان تكون منسوخة بقوله تع ولا تنكحوا المشركات او بقوله ولا تنكحوا المشركات او بقوله ولا تمسكوا بعصم الكوافر فان في الاخبار ما يدل على ذلك روى زرارة في الحسن عن الباقر ع قال سالته عن قول الله عز وجل والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم قال هي منسوخة بقوله ولا تمسكوا بعصم الكوافر وروى الحسن بن الجهم قال قال لي الرضا ع يا محمد ما تقول في رجل تزوج نصرانية على مسلمة قلت جعلت فداك وما قولي بين يديك قال التقول فان ذلك يعلم قولي قلت لا يجوز تزويج نصرانية على مسلمة ولا غير مسلمة قال ولم قلت لقول الله عز وجل ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قال فما تقول في هذه الآية والمحصنات من المومنات والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم قلت قوله ولا تنكحوا المشركات نسخت هذه الآية فتبسم ثم سكت واما ان يحمل على ما اذا لم يجد المسلم فانه له ان ينكح الكتابية دفعا للضرورة وتحرزا من الزنا ورواه محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال لا ينبغي للمسلم ان يتزوج يهودية ولا نصرانية وهو يجد مسلمة حرة او امة ونحوه روى يونس عنهم ع قال لا ينبغي للمسلم ان يتزوج امراة من اهل الكتاب الا في حال الضرورة حيث لا يجد مسلمة حرة ولا امة وذهب بعض اصحابنا الى جواز ذلك في المتعة والدوام وممن صرح بذلك ابن عقيل من اصحابنا قال واما اهل الكتاب وهم اليهود والنصارى فلا باس بنكاح نسائهم متعة واعلانا ولا يجمع في نكاح الاعلان منهن الا اربع فادون واذا نكحهن الرجل متعة جمع ما شاء منهن وطلاقهن واعتدادهن طلاق الحرائر المسلمات واعتدادهن سواء قال ويجب لهن من القسمة والنفقة ما يجب للمسلمات الا الميراث ومقتضاه تخصيص هذه الآية بغير الكتابيات من اقسام الكفار جمعا بينها وبين قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب والى هذا ذهب جمع وجماعة الشافعية هذا اذا قلنا بتناول لفظ المشركات الذميات ايضا ولو قلنا باختصاصها بالحربيات كما ذهب اليه البعض فلا تخصيص بل هي باقية على عمومها ومنع ابو الصلاح من نكاح الكافرة حتى تسلم وان اختلفت جهات كفرها وسوغ التمتع باليهودية والنصرانية دون من عداهما من ضروب الكفار ومقتضاه المنع في الدوام وتجويز المتعة ويؤيد ما رواه زرارة في الموثق قال متعة يقول لا باس ان يتزوج اليهودية والنصرانية متعة وعند امراة وقال في قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن منسوخ

بقوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب نظرا الى ان سورة المائدة كلها ثابتة لم ينسخ منها شئ قط
على ما سلف مرارا وفيه نظر فان ذلك لم يثبت بدلالة قطعية واهل البيت عليهم السلام قد رووا عنهم النسخ
على عكس ما ذكره ولا شك انهم اعرف بمحكم القرآن ومنسوخه على ان النادر غير قابل للعدوم فيجاز
ان يكون اكثرها كذلك والعلم عند الله من النسخ بعض افرادها يرجع الى التخصيص كما نقلناه عن ابي
والا فهي ليست مرفوعة الحكم بالكلية حتى تكون منسوخة وقد ظهر مما ذكرناه ان القول بالمنع مطلقا
اصح مع ما فيه من الاحتياط ولا تنكحوا المشركات اي امرأة مسلمة حرة كانت او مملوكة وكذا قوله ولعبد مؤمن
فان الناس كلهم عبيد الله واماؤه كذلك في قوله وهو بعيد اذ لا مبالغة حينئذ بل الظاهر ان المراد من الآية
ان المملوكة المؤمنة خير من مشركة وان كانت حرة وتظهر المبالغة حينئذ والتنبيه على ان الخير انما هي في
الايمان لا في الحرية فان الناس واحد ولو اعجبتكم المشركة وكنتم تحبونها لمالها وجمالها فالمؤمنة خير منها
كما قاله الزجاج والجملة حالية والغرض الحث على المنع من المخالطة بالمشركات ونكاحهن وقال الطبرسي في ن
وظاهر هذا يدل على انه يجوز نكاح الامة المؤمنة مع وجود الطول فاما قوله ومن لم يستطع منكم
طولا الآية فانما هي على التنزيه دون التحريم وقد سلف ذلك ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا
ولا تزوجوا النساء المؤمنات من المشركين بجميع اقسامهم اهل الكتاب وغيرهم حتى يصدقوا بالله
ورسوله قال في ن وهذا يؤيد قول من يقول ان قوله ولا تنكحوا المشركات يتناول بجميع الكفار وهو
جيد لان قرينة المقابلة تقتضيه ولعبد مؤمن مصدق بالايمان خير من مشرك ولو اعجبكم والغرض
المنع من مواصلتهم والترغيب في مواصلة المؤمنين كما مر اولئك هو بمنزلة التعليل للنهي عن نكاح
المشركات والمشركين يدعون الى النار اي الكفر والمعاصي المؤدية اليها فلا يليق موالاتهم ومصاهرتهم
اذ قد يتبع احدهما دين صاحبه بل هو الغالب في الزوج والزوجة كما قيل والله اي اولياءه وهم
المؤمنون حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه تفخيما لشانهم يدعو الى الجنة والمغفرة اي
سببهما وهو الايمان والطاعة الموصلين اليهما فهم الاحقاء بالموالاة والمواددة باذنه بامره
بامره اي بما امر وباذن فيه من الشرايع والاحكام او بتوفيقه وتيسير العمل الذي يستحق به الجنة والمغفرة
او باعلامه ويبين الله آياته اي حججه وقيل اوامره ونواهيه وما يباح وما يحرم للناس لعلهم
يتذكرون لكي يتفكروا ويتعظوا وليكونوا على حال يرجى منهم التذكر لما تقرر في العقول من
الميل الى الخير ومخالفة الهوى كذا قاله النحاة وهو صريح في الحسن والقبح العقليين بالمعنى المتنازع فيه
فتامل وقد يستدل بظاهر الآية على جواز نكاح المخالفة مرأى فرق الاسلام كانت فان الايمان فيها

بمعنى الاسلام على ما يظهر من التفاسير نعم يستثنى من ذلك الناصبة فانه لا يجوز للمؤمن ان يتزوج
بها عندنا وان كانت على ظاهر الاسلام لاخبار صحيحة دلت على ذلك كصحيحة عبد الله بن
سنان عن الصادق عليه السلام قال لا تزوج المؤمن الناصبة ونحوها صحيحة الفضيل بن يسار عنه عليه السلام
فانها على جواز تزويج المؤمنة بالمخالف نظرا الى عدم المنع الامن المشرك فيبقى غيره على الاصل فتجد
لولا ورود اخبار معتبرة الاسناد بالمنع كصحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام لا تزوج المستضعف
مؤمنة وقول الصادق العارف لا توضع الا عند عارف ويظهر من المفيد والمحقق في المعتبر الجواز
على كراهة نظرا الى بعض الاخبار الدالة عليه والجمع بينها وبين غيرها بالجواز على كراهة وفيه
بعد مع امكان حمل اخبار الجواز على وجه اخر والاحتياط المطلوب في النكاح المرتب عليه
مهمات الدين يقتضيه وقد اتفق الجميع على عدم تزويج المؤمنة بالناصب لكان الاخبار المتظافرة
فيه الثالث في لوازم النكاح وفيه اياب الاول وان ارادتم استبدال زوج مكان زوج
تطليق امراة وتزويج اخرى وآتيتم احداهن واحدى الزوجات وهي التي تريدون فراقها
وجمع الضمير لانه اراد بالزوج الجنس فصح ارجاع ضمير الجمع اليه من حيث المعنى قنطارا مالا كثيرا
وفي القاموس انه مل مسك ثور ذهبا او فضة او مائة رطل من ذهب او فضة فلا تاخذوا
منه اي من المؤتى وهو القنطار شيئا ولو كان قليلا والمراد لا ترجعوا فيما اعطيتموهن
من المهر اذا اردتم مفارقتهن لانه قد صار ملكا لهن ولا يجوز اخذ اموال الناس بغير حق
اتاخذونه بهتانا واثما مبينا استفهام انكار وتوبيخ وانتصابهما على الحالية كقولك
قعدت عن الحرب جبنا فان الاخذ بسبب بهتانهم واقترافهم الاثم والبهتان وهو الكذب
المواجه به صاحبه على وجه المكابرة وهو بري منه لانه بهت عند ذلك واصله التحير قال
تعالى فبهت الذي كفر اي تحير لانقطاع حجته وقد يستعمل في الفعل الباطل والذلك فسر هنا
بالظلم قيل كان الرجل منهم اذا طمحت عينه الى استطراف امراة ذهب التي تحته ورياها بفاحشة
حتى يلجيها الى الافتداء منه بما اعطاها ليصرفه الى التزوج بالجديدة فنهوا عن ذلك
والاكد النهي بقوله وكيف تاخذونه اي الشيء وهو انكار وتعجيب من حالهم باسترداد المهر وقد
افضى بعضكم الى بعض والحال انه قد وصل بعضكم الى بعض والافضاء الوصول الى الشيء
قيل المراد هنا الوطء وقيل المراد به الخلوة الصحيحة وان لم يجامع وسيجيء بيان القولين انشاء الله
واخذن منكم ميثاقا غليظا عهدا وثيقا وهو حق الصحبة والممازجة ووصفه بالغلظ

والامتراج

لغوة وعظمه فقد قالوا صحبه عشرين يوما قوابته فكيف بما يجري بين الزوجين من الاتحاد والامتزاج
او العهد المأخوذ على الزوج حالة العقد من امساك بمعروف او تسريح باحسان ونقله الطبرسي
عن جماعة من العامة قال وهو المروي عن ابي جعفر ع او المراد به ما اشار اليه النبي ص بقوله
اخذتموهن بامانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله قال في ن وقد قيل في هاتين الآيتين ثلثة
اقوال احدها انهما محكمتان غير منسوختين لكن للزوج ان ياخذ الفدية من المختلعة لان البشوز
حصل من جهتها فالزوج يكون في حكم المكره والمختار للاستبدال فلا يتنافى حكم الآيتين وحكم
اية الخلع وح فلا يحتاج الى نسخها بها وهو قول الاكثر من المفسرين وثانيها انهما محكمتان وليس
للزوج ان ياخذ من المختلعة شيئا ولا من غيرها لظاهر الاية وثالثها ان حكمها منسوخ باية الخلع
اعني قوله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به الاية ولا اشكال في
بعد الاخيرين ويؤيد ان النهي فيهما مقيد بالبهتان وهو نوع من الاكراه ولا كلام في ان
مع الاكراه للزوجة على الافتداء لا يتم الخلع ولا يقع الملك وبالجملة فهذان القولان لا
اعتبار بهما عندنا ولنتكلم فيما استفيد من الاية وذلك احكام الاول في الاية الاولى دلالة
واضحة على جواز المغالاة في المهر وعدم تقديره في الكثرة فان القنطار المال العظيم وح فتحمل
الزيادة على مهر السنة اضعافا مضاعفة كما هو المشهور بين علمائنا وعليه اكثرهم وقال
السيد المرتضى ره في الانتصار ومما انفردت به الامامية انه لا يتجاوز بالمهر خمسمائة درهم جياد
قيمتها خمسون دينارا وما زاد على ذلك رد الى هذه السنة والحجة بعد اجماع الطايفة ان
قولنا مهر يتبعه احكام شرعية وقد اجمعنا على ان الاحكام الشرعية تتبع ما قلناه اذا وقع
العقد عليه وما زاد عليه لا اجماع على ان يكون مهرا ولا دليل شرعيا فيجب نفي الزيادة ويؤيده
من الاخبار رواية المفضل بن عمر سئل ابا عبد الله ع عن مهر المرأة السنية الذي لا يجوز للمؤمن ان
يجوزه قال السنة المحمدية خمسمائة درهم فمن زاد على ذلك رد الى السنة ولا شئ عليه اكثر من خمسمائة
درهم وفيه نظر فان الاجماع غير معلوم بل ولا الشهرة وانما المشهور خلافه ولا نسلم انه اذا
لم يكن اجماع على الزايد لا يكون دليلا على غيره فانه لا يلزم من نفي الاجماع نفي باقي الادلة ولا اية صريحة
في الجواز على ما قلناه وكفى بمثلها دليلا والرواية ضعيفة السند مع معارضتها بما هو اصح سندا
كصحيحة الوشاء عن الرضا ع قال سمعته يقول لو ان رجلا تزوج امرأة وجعل مهرها عشرين الفا
وجعل لابيها عشرة الاف كان المهر جايزا والذي جعل لابيها فاسدا ويحمل الرواية على كراهة

الزيادة على مهر

كا

ع

ولا خراج ع

الزيادة على مهر السنة وان الزوج لها ذلك على وجه لا يستحب بابرآء ما زاد على مهر السنة ليرد المهر اليها
فلا يلزمها اكثر من ذلك الثاني تحرم قهرا الزوجة والجائها الى الافتداء بالمهر الذي اعطاها
اياه واما الجبن ظلما لا يترتب عليه الملك ولا فرق في ذلك بين ارادة الاستبدال وعدمه لاستقرار
الملك عليها بالدخول فالتقييد بالاستبدال الدال على الجواز مع عدمه كما يقتضيه مفهوم
الشرط غير مراد قطعا ولعل فائدة التقييد كون ذلك هو المعمول به فيما بينهم وقت نزولها
فورد عليه اولا ان ذلك الوقت هو محل الاخذ دون غيره من الاوقات لاحتياجه الى المهر بدفعه
الى الزوجة الجديدة فيسترد ما دفعه او كلها نظرا الى ان ما دفعه الى الاولى انما كان لدوام الا
وقد فات في بعض الزمان او لانه اذا حرم حال الاستبدال والاخراج فلان يحرم حال عدم
الاستبدال بطريق اولى الثالث ظاهر الاية فضاء في الاية الدخول وهو الذي يعطيه سياقها
وذلك لان الكلام ورد في معرض التعجب وهو انما يتم اذا كان هذا الافضاء سببا قويا في
حصول الالفة والمودة وذلك هو الجماع لا مجرد الخلوة وايضا لا بد ان يكون مفسرا بفعل
ينتهي منه اليها الا ركلة الى الانتهاء الغاية ومجرد الخلوة ليست كذلك اذ لم يحصل فعل من
افعال احدهما الى الاخر فان قيل فعلى هذا يجب ان يكون التلامس والاضطجاع في كاتوٍ واحدٍ
كافيا في تحقق الافضاء وانتم لا تقولون به قلنا هذا باطل اذ هو قول ثالث مخالف للاجماع اذ
الناس بين قايل بتفسيره بالجماع وبين قايل بتفسيره بالخلوة فالثالث منفي وح فيمكن
الاستدلال بها على ان المهر لا يستقر على ملك الزوجة الا به كما هو المشهور بين علمائنا
لا بمجرد الخلوة وارخاء الستر كما ذهب اليه البعض ويؤيد الاول من الاخبار رواية يونس بن يعقوب
عن الصادق ع قال سمعته يقول لا يوجب المهر الا الوقاع في القرج ونحوها والثاني رواية زرارة عن
الباقر ع قال اذا تزوج المرأة ثم خلا بها فاغلق عليها بابا وارخى سترا ثم طلقها فقد وجب
الصداق وخلافه بها دخول ونحوها قال الشيخ وكان ابن ابي عمير يقول ان الاحاديث قد اختلفت
في ذلك والوجه في الجمع بينها ان على الحاكم ان يحكم بالظاهر ويلزم الرجل المهر كله اذا ارخى
الستر غير ان للمرأة لا يحل لها فيما بينها وبين الله ان تاخذ الا نصف المهر اذا على تقدير عدم
الدخول وقد استحسن الشيخ هذا الجمع ومرجعه ان كمال المهر انما يستقر بالدخول لا بمجرد
الخلوة وارخاء الستر لكن لما كانت الخلوة مظنة له يجب به الا تسفك عنه غالبا وجب ان لا ينفك عن
ايجاب المهر المستند الى الدخول فهو عبر تدعي القطع ومنكره يدعي خلافه فيحكم للمدعي به مع اليمين

قضيا الظاهر الحال امامع تصديق المراة بعدمه فلا يجب الكمال قطعا **الثانية لا جناح عليكم** لا تبعة عليكم في ايجاب مهر يقرب منه الوجوب في مقابلة اعني صورة الفرض حيث يجب النصف فلا وزر عليكم لانه لا بدعة في الطلاق قبل المسيس والفرض فان قيل هذا قد يشعر بالجناح في الطلاق بعد المسيس والفرض وليس كذلك فانه لا جناح فيه ايضا قلنا العل الاية ورد ت لبيان اباحة هذا الطلاق وعدم الطلاق فان الاباحة كذلك لانتم الا قبل المسيس اذ بعده يحتاج الى ان يكون الطلاق في طهر اجامعها فيه او لعل بمعنى الموصول لا المدة والتقدير لا جناح عليكم ان طلقتم النساء اللاتي لم تمسوهن وهو يلزم منه وجود الجناح في تطليق غيرهن وقبل كان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الطلاق فظن ان فيه حرجا فنفى **ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن** اي تجامعوهن وهو الظاهر منه وفي صحيح ابن سنان عن الصادق عليه السلام المسة النساء هو الايقاع ظن **او تفرضوا لهن فريضة** او تسموا وتعينوا لهن مهرا والظاهر ان او بمعنى الواو كما يرشد اليه قوله فيما بعد وقد فرضتم لهن فريضة ويكون مفاد الكلام انه لا تبعة عليكم في مهر ان طلقتموهن قبل المسيس وقبل فرض المهر وتسميته فان الطلاق قبل احدهما فقط ليس بهذه المثابة اذ لو كانت ممسوسة فعليها المسمى او مهر المثل ولو كانت غير ممسوسة ولكن سمي لها فلها نصف المسمى ويمكن ان يكون بمعناها على ان المراد رفع الجناح منوط بعدم المسيس او بعدم الفرض على سبيل منع الخلو فقط وهذا صحيح اجتماعهما في هذا الحكم ويظهر من قوله ثم انها بمعنى الا ان تفرضوا او حتى تفرضوا ومرجعه ما ذكرناه وفي الاية دلالة واضحة على صحة العقد من دون ذكر المهر مطلقا وجواز الطلاق قبل تعيينه وانتصاب فريضة على انه مفعول به وهي فعيلة بمعنى المفعول والتاء انتقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية ويحتمل انتصابه على المصدرية **ومتعوهن** عطف على مقدر دل عليه سياق الكلام اي فطلقوهن ومتعوهن والمتعة والمتاع ما يتمتع به والامر للوجوب عند اكثر العلماء وذهب مالك وجماعة من العامة الى انه للاستحباب نظرا الى قوله تعالى في اخر الاية حقا على المحسنين فجعلها من باب الاحسان والواجب لا يكون كذلك وردبان لفظه على تشعر بالوجوب وكذا قوله حقا والاحسان لا ينافيه **على الموسع** وهو الغني الذي حاله في سعة لغناه **قدره** بفتح الدال وسكونها اي القدر اللائق بحاله او قدره مقداره الذي يطيقه فان ذلك هو المختص به **وعلى المقتر** وهو الفقير الذي ضاقت حاله **قدره** بقدره اللائق بحاله او يطيقه ومقتضى الاية وجوب التمتيع على الغني والفقير بحسب ما يقتضيه حالهما من اليسار والاقتار وظاهر الاصحاب انقسام الحكم الى الغني والمتوسط والفقير واوجبوا على الغني التمتيع بالدابة او الثوب الذي ارتفع اوعشرة دنانير وعلى المتوسط التمتيع بخمسة

دنانير او الثوب المتوسط وعلى الفقير بالدينار او الخاتم وما شاكله وليس في الروايات ما يدل على تفصيل ما قالوه ففي رواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا كان الرجل موسعا عليه متع امراته بالعبد والامة والمقتر يمتع بالحنطة والزيت والثوب والدرهم وفي رواية سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين الى ان قال ما ان الرجل الموسع يمتع المراة بالعبد والامة والفقير بالحنطة والزيت والثوب والدرهم وفي رواية ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام اخبرني عن قول الله عز وجل وللمطلقات متاع بالمعروف فانه قد علمت ما ذلك المتاع اذا كان معسرا لا يجد قال خمارا وشبهه ولعل ذكر الاصحاب نظرا الى الاغلب من رجوع احوال الناس الى هذه الثلثة وعدم خلو احدهم عنها ويكون المتوسط داخلا في احد الطرفين ويرجع في تعيين لاقدار الى العرف بحال الشخص لانه المحكم في مثله وليس المراد وجوب ما ذكر في الروايات بخصوصه بل الظاهر ان ما قاربها في القيمة فهو كذلك ومقتضى ما ذكرناه ان التمتيع قد يكون ناقصا عن نصف مهر مثلها وقد يكون زايدا عليه اعتبارا لحال الشخص وقد وافقنا على ذلك الشافعية وقال ابو حنيفة المتعة لا تزاد على نصف مهر المثل لان حال المراة التي سمي لها المهر احسن من حال التي لم يسم لها ثم لم يجب زيادة على نصف المسمى اذا طلقها قبل المس فهذه اولى وفيه نظر والفرق واضح فتامل ثم ان منطوق الاية وجوب المتعة المطلقة قبل المس وقبل فرض المهر فلو مات قبلها فلا متعة لها وهو مختار جماعة من الاصحاب والسيد ذهب ابن ادريس لان الحاق غير المطلقة بها قياس لا نقول به والاصل براءة الذمة وقال الشيخ في النهاية لها مهر المثل وكان لها المتعة وتبعه ابن البراج وابن حمزة ولعل دليلهم ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح عن الباقر في رجل تزوج امراة على كم او على حكمه فمات او مات قبل ان يدخل بها فقال لها المتعة والميراث ولا مهر لها ولا باس بهذا القول لهذه الرواية ومفهوم الاية عدم وجوب المتعة مع الدخول والفرض وعلى ذلك اصحابنا وقد وافقنا الحنفية في ذلك واوجب الشافعي في احد قوليه المتعة للمفوضة وغيرها قياسا على هذه المفوضة ولا يعتبر مفهوم الاية فان القياس عندنا مقدم على المفهوم وسيجيء تمام الكلام في ذلك انشاء الله تعالى **متاعا بالمعروف** تمتيعا بالوجه الذي يحسن في الشرع والعرف بحسب الحال وقد ونصبه على المصدرية **حقا** صفة بمتاعا اي تمتيعا حقا ثابتا او منصوب على المصدرية بمؤكد لمضمون ما تقدم اي حق ذلك حقا **على المحسنين** الذين يحسنون بفعل الطاعة واجتناب المعصية وخصهم بالحكم تشريفا لهم الا انه لا يجب على غيرهم وفيه حث على الاحسان والترغيب فيه فهو بشارة هدى للمتقين ويحتمل ان يكون معناه من اراد ان يحسن فهذا حقه وطريقه

وفي نسخة صحيحة تطبق على الكريمة من الاية

بان يعطى المطلقة كذلك ما فرض لها والله تعالى اعلم في قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم حواب الشرط رفاعة اما على انه مبتدا خبره محذوف او العكس اي فلهن او عليكم او الواجب او الذي عليكم نصف ما فرضتم وعينتم من المهر وقد بين في هذه الاية حكم المطلقة الغير الممسوسة التي فرض لها مهر حال العقد واوجب لها نصف المفروض وفي السابقة حكم غير الممسوسة وغير المفروض واوجب لها المتعة وبقي من الاقسام الممسوسة المفروضة وحكمها وجوب المهر المسمى كملا كما اقتضته الاية والممسوسة غير المفروضة وعندنا يجب لها مهر المثل على ما اشرنا اليه الا ان يعفون اي المطلقات عن ازواجهن فلا ياخذن شيئا والمراد بتركهن ما يجب لهن من نصف الصداق وشيئا منه فليس لهن في هذه الحال النصف اللازم من الطلاق قبل المسيلا شيء لهن او ما بقي منه بعد العفو والصيغة تحتمل التذكير والتانيث والفرقان الواو في اول يعفون والنون علامة الرفع وفي الثاني لام الفعل والنون ضمير والفعل مبني ومن ثم لم تؤثر فيه كما اثر في المعطوف عليه ولا استثناء من مقدار الواجب النصف في جميع الاحوال الا حال ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح وقد اختلف في فاعيل هو الولي الذي عقد نكاحهن اعني الاب والجد له وعلى هذا اصحابنا قال الشيخ في ك قوله الا ان يعفون معناه من يصح عفوها من الحرائر البالغات غير المولى عليها لفساد عقلها فترك ما يجب لها من نصف الصداق وقوله او يعفو الذي بيده عقدة النكاح قال مجاهد والحسن وعلقمة انه الولي وهو المروي عن الباقر والصادق عليهما السلام غير انه لا ولاية لاحد عندنا الا الاب والجد على الصغير الغير البالغ فاما من عداهما فلا ولاية له الا بتولية منهما وروي عن علي وسعيد بن المسيب وشريح انه الزوج وروي ذلك في اخبارنا ايضا غير ان الاول اظهر وهو المذهب ثم قال واختار الجبائي ان يكون المراد به الزوج لانه ليس للولي ان يعفو عن مال المراة انتهى قلت اشار بالمروي عن الصادق الى ما رواه عبد الله بن سنان في الصحيح عن الصادق قال الذي بيده عقدة النكاح هو ولي امرها وفي الصحيح عن رفاعة قال سالت الصادق عن الذي بيده عقدة النكاح فقال الولي الذي ياخذ بعضا ويترك بعضا وليس له ان يدع كله فعلى هذا يكون في الاية اشارة الى ان المطلقات اذا كن بالغات رشيدات فالعفو منهن وان لم يكن لهن في هذه الحالة العفو من اوليائهن وفي حسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل او يعفو الذي بيده عقدة النكاح قال هو الاب والاخ والرجل يوصى اليه والرجل

والتقدير صح

يجوز امره في مال المراة يبيع ويشتري فاذا عفى فقد جاز ونحوها رواية سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل او يعفو الذي بيده عقدة النكاح قال هو الاب والاخ او الرجل يوصى اليه والذي يجوز امره في مال المراة فيبتاع لها فيجيز فاذا عفى فقد جاز ومقتضاها كون الذي بيده عقدة النكاح الولي والاخ اذا جعلت امرها اليه او الوكيل النافذ تصرفه في جميع امورها والى ذلك ذهب الشيخ في النهاية حيث قال الذي بيده عقدة النكاح الاب والاخ اذا جعلت الاخت امرها اليه او من وكلته في امرها فاي هؤلاء كان جاز ان يعفو عن بعض المهر وليس لها ان يعفو عن جميعه وتابعه في ذلك ابن البراج الا ان الاستناد في مثل ذلك الى هاتين الروايتين الغير الواضحتي الصحة لا يخ من بعد وقال ابن ادريس الذي يقوى في نفسي ويقتضيه اصول المذهب ان الاب والجد من قبل الام في حيوته او موته اذا عقدا على غير البالغة فلهما ان يعفوا عما استحقته من نصف المهر بعد الطلاق اذا راياه ذلك مصلحة وتكون المراة وقت عفوهما غير بالغة واما من عداهما او هما مع بلوغها او رشدها فلا يجوز لهما العفو عن النصف فصار الكلام اجانب لانهما لا ولاية لهما في هذه الحالة ولا يجوز لاحد التصرف في مالها بالهبة والعفو وغير ذلك الا عن اذنها للمنع من التصرف في مال الغير عقلا وسمعا الا باذنه وليس لهم في الاية متعلق سواها ذكرناه لانه تعالى قال الا ان يعفون فدل بهذا القول انهن من لهن العفو فهن الحرائر البالغات العاقلات الموليات على انفسهن في العقد بالعفو والبيع والشراء وغير ذلك ثم قال او يعفو الذي بيده عقدة النكاح معناه ان لم يكن بالغات ولا موليات على انفسهن فعند هذه الحال لا يلي عليهن عندنا سوى الاب والجد بغير خلاف فلهما العفو بعد الطلاق عما استحقته ولهما اجماع اصحابنا على ان الذي بيده عقدة النكاح الاب والجد على غير البالغة لكان قول الجماعة قويا مع انه قد روي في بعض اخبارنا انه الزوج انتهى وهو جيد وينبغي ان يكون العمل عليه ثم ان ظاهر اكثر الاصحاب ان العفو للولي انما يكون لبعض النصف الذي استحقته المراة بالطلاق مع ظهور المصلحة فيه لا بد ونها ولا يجوز العفو عن الجميع ويدل على اعتبار المصلحة انها معتبرة في الوكيل ونظر الوكيل منوط بالمصلحة بل لا يصح بدونها اما عدم العفو عن الجميع فيدل عليه صحيحة رفاعة المتقدمة مع انه خلاف المصلحة فتامل وقيل ان الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج وعفوه ان يسوق اليها المهر كملا غير مرتجع بنصفه قال في وهو مشعر بان الطلاق قبل المسيس مخير للزوج غير مشروط بنفسه والى هذا ذهب الحنفية ومتاخروا الشافعية قال في ن وروي عن بعض اصحابنا غير ان الاول اظهر وعليه المذهب وصلح في بعد ان نقل القولين رجح الاول نظر الى انه يوجب اجراء العفو

اراد الاول كونه مشعرا بنفسه عم

على ظاهره بخلاف الثاني فان تسميته الزيادة على الحق عفوا غير معهودة الا ان يقال الغالب عندهم ان يوفى اليها المهر عند الترويج فاذا اطلقها استحق ان يطالبها بنصف ما ساق اليها فاذا ترك المطالبة فقد عفى عنها او سماه عفوا على طريق المشاكلة لكون العفو في مقابلة وبناء هذا الكلام على تقدير كون الطلاق قبل مسيس الفرض كما هو المشهور بين العلماء ولو قيل ان الطلاق في غير الزوج كما اشار اليه بقي في العفو عنه ظاهر لا يحتاج الى هذا التكلف الا انه قول مرغوب عنه فيما بينهم **وَأَن تَعفُوا أَقرَبُ لِلتَّقوَى** لعل الخطاب فيه للزوج والمرأة على تغليب الذكور وتغليبه في ذلك عن ابن عباس وعن الشعبي انه للزوج وانما جمع لانه خطاب لكل زوج ثم قال وقول ابن عباس اقوى لعمومه اي لعموم لفظ القبيلين معا وانما كان العفو اقرب للتقوى من وجهين احدهما ان معناه اقرب الى ان يتقي احدهما ظلم صاحبه لان من ترك لغيره حقه فقد كان اقرب ان لا يظلم غيره بطلب ما ليس له والثاني معناه اقرب الى اتقاء معصية الله تعالى لان من ترك حقه فقد كان اقرب الى ان لا يعصي الله بطلب ما ليس له ويحتمل ان يكون خطابا للنساء ولا وليا على التغليب ايضا ولقائل ان يقول هذا يكون العفو من الولي اقرب الى التقوى وهو غير معلوم لقائل ان يقول ظاهر الآية مع المصلحة يكون اقرب الى التقوى من الولي كما هو من المرأة وفيه ما فيه ويحتمل ان يكون الخطاب في الآية جميع الناس والمراد ان العفو من مطلق الناس اقرب الى التقوى ويكون الغرض منه بيان حسن العفو من غير خصوصية شخص ولا يخفى بعده عن سابق الآية ولاحقها ومقتضى الآية ان العفو لفظة كانت مطلقا وقيل ان كان المهر عينا فالمراد بالعفو اسقاط المطالبة وان كان دينا فالمراد به الابراء وما قاله معناه ولا يبعد حمل العفو على مثله فتامل **وَلَا تَنسَوُا الفَضلَ بَينَكُم** اي لا تنسوا ان يتفضل بعضكم على بعض فتأخذوا عند الحكم واستيفاء الحقوق على الكمال من غير نقصان لان مثله بعيد عن التفضل بين تعالى في هذه الآية الكريم الحكم الذكي لا يعذر احدا في تركه وهو انه ليس للزوج ان ينقصها من نصف المهر ولا للمراة ان تطالبه بالزيادة ثم بين طريق الفضل من الجانبين وندب اليه وحث عليه وعن جبير بن مطعم انه تزوج وطلق قبل المسيس واعطى جميع المهر فقيل له في ذلك فقال انا آخذ بالعفو وعليّ نسيان الفضل **إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعمَلُونَ بَصِيرٌ** فلا يضيع فضلكم واحسانكم هذا وقد روي عن سعيد بن المسيب ان هذه الآية ناسخة لحكم المتعة في الآية الاولى قال ابو القاسم البلخي وهذا ليس بصحيح لان الآية الاولى تضمنت حكم من لم يدخل بها ولم يسم لها مهرا اذا طلقها وهذه تضمنت حكم الذي فرض لها المهر ولم يدخل بها اذا طلقها فاحد الحكمين غير الآخر وهو جيد والحق ان توهم النسخ بينهما لا وجه له **الرابعة وَلِلمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالمَعرُوفِ** وهو المتعة التي تقدم ذكرها وقيل المراد بالمتاع نفقة العدة كما في قوله متاعا الى الحول وهو بعيد حقا على

لِلمُتَّقِينَ خصهم بالذكر تشريفا لهم كما سلف نظيره ومقتضى الآية ثبوت المتعة لكل مطلقة كما يقتضيه عموم المطلقات وبظاهرها اخذ سعيد بن جبير فاوجب المتعة لكل مطلقة وتابعه عليه جماعة من التابعين وهو بعيد وتفصيل المقام ان المطلقة قسمان مطلقة قبل الدخول فان لم يفرض لها مهر فلها المتعة على ما سلف وان فرض لها مهر فلا متعة لها وحسبها نصف المهر لا تعدا قصر على ذلك ولم يذكر المتعة فلا تكون واجبة لها فهي مخرجة من عموم هذه الآية ولا كلام في ذلك انما الكلام في المطلقة بعد الدخول سواء فرض لها مهر او لم يفرض والذي عليه اصحابنا ان لها المتعة لانها تستحق المهر كما دلت عليه الآية السابقة فهو حسبها قالوا في ان وعند انها مخصوصة ان نزلتا معا وان كانت تلك متاخرة فهذه منسوخة لان عندنا لا متعة الا للمطلقة التي لم يدخل بها ولم يفرض لها مهرا فاما المدخول بها فلها مهر مثلها ان لم يسم لها مهر وان سمي لها مهر فاسمى لها وغير المدخول بها المفروض مهرها لها نصف المهر ولا متعة في هذه الاحوال ولا يبعد حملها على ما يشمل التمتيع الواجب والمستحب كما اشار اليه في قوله وذكر بعضهم وهو موافق لمذهبنا ويؤيده اخبار دلت على ان المتعة لكل مطلقة رواها الحلبي عن ابي عبد الله في قول الله عز وجل وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين قال متاعها بعد ما تقضي عدتها على الموسع قدره وعلى المقتر قدره وكيف يتعها وهي في عدة يراجعها ويردها ويحدث الله بينهما ما يشاء الحديث وهي ظاهرة في ثبوت المتعة بعد الدخول اذا العدة انما تكون معه ونحوها رواية سماعة عن ابي عبد الله قال في قول الله عز وجل وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين قال متاعها بعد ما تقضي عدتها وساق ما تقدم وفي صحيح علي بن رئاب عن زرارة عن ابي جعفر قال متعة النساء واجبة دخل بها او لم يدخل بها وتمتع قبل ان تطلق والوجوب محمول على الاستحباب او حمل الشافعي في الجديد المتعة للمطلقة بعد الدخول سواء فرض لها او لم يفرض محتجا بعموم الآية وبقوله تعالى لا متعكن واسرحكن وكان ذلك في حق نساء دخل بهن النبي ﷺ وقال ابو حنيفة لا متعة لها وهو قول الشافعي في القديم لانها تستحق المهر كالمطلقة بعد الفرض قبل الدخول وقد اشرنا الى ما هو اقوال اصحابنا وبجاب عما ذكره الشافعي ان العموم يخص بغيره كما بيناه وحكاية النبي ﷺ لا يستدل بها على ثبوت الحكم في حق الغير ايضا وعن احتجاج الشافعية على الاول بالقياس فاما وجوب المتعة للموسوية المفوضة وغيرها قياسا على المفوضة غير الموسوية ولم يعتبروا مفهوم الآية السابقة الدالة على نفي المتعة للموسوية كما اشرنا اليه فان القياس عندهم مقدم على المفهوم كما قالوه في اصولهم وفيه بعد فان ايجاب الشيء بمثل هذا القياس الذي لا يعلم علته مع

مخالفة ظاهر القرآن لا وجه له اذ يجوز ان يكون العلم في وجوب المتعة هنا الطلاق مع علم الفرض
والمس فلا تتعدى الى غيره من الصور ونقل في فتح عن الزهري متعتان احديهما يقضي بها السلطان
من طلق قبل ان يفرض ويدخل بها والثانية حق على المتقين من طلق بعد ما يفرض ويدخل قال
خصص امرأة الى شرح فقال متعها ان كنت من المتقين ولم يجبره وهو موافق للقول بالاستحباب وقد
سلف ان لا اعتبار في المتعة بحال الزوج من غناء واعساره وقال ابو حنيفة يجبر بحسبهم وخمار والمتعة
على حسب الحال الا ان يكون مهرها اقل من ذلك فلها حينئذ الاقل من نصف مهر المثل والمتعة ولا
ينقص من خمسة دراهم لان اقل المهر عشرة دراهم ولا ينقص من نصفها وفيه بعد وقال الشيخ في
المبسوط واما اقله الواجب فعلى ما يفرضه السلطان وقال قوم لا اعتبار بحال الزوج لقوله تعالى وعلى
الموسع قدره الآية وهو لا قوى والظاهر ان احدا من اصحابنا لم يذهب الى اعتبار فرض السلطان
وما ذكره الشيخ قولا لبعض العامة كما اشرنا اليه الخامس الرجال قوامون على النساء قيمون عليهن في
التدبير كقيام الولاة على رعيتهم وعلل تعاذلك بامرين موهبي اشار اليه بقوله بما فضل الله اي
بسبب تفضيله بعضهم على بعض اي الرجال على النساء وذلك بالعلم والعقل وحسن الراي
والتدبير ومبدأ العزم وغزيد القوة في الاعمال والطاعات والفروسية والرمي وان سهم النبياء
والائمة والعلماء وفيهم الامامة الكبرى وهي الخلافة والصغرى وهي الاقتداء بهم فالصلوة وانهم
اهل الجهاد والاذان والخطبة الى غير ذلك مما اوجب الفضل عليهن قال في قد وفيه دليل على ان
الولاية انما تستحق بالفضل لا بالتغلب والاستطالة والقهر قلت هذا مما اجراه الله على لسانه فانا
لم نجد فيمن تقدم على علي بعد النبي ص فضيلة يستحق بها الولاية كما عرف في محله وكيفي اشارة اليه
بقوله وبما انفقوا من اموالهم في نكاحهن كالمهر والنفقة وجميع ما يحتاجون اليه قيل نزلت في
سعد بن الربيع احد نقباء الانصار نشزت عليه امراته حبيبة بنت زيد فلطمها فانطلق بها ابوها
الى رسول الله ص فشكى فقال عليه السلام لتقتص منه فنزلت فقال صلى الله عليه وآله اردنا امرا واراد الله امرا والذي
اراده الله خير ورفع القصاص ومن ثم قيل لا قصاص بين الرجل وامراته فيما دون النفس ولو
وقيل لا قصاص في اللطمة ونحوها واما في الجرح والقتل ففيه القصاص والصالحات من النساء
قانتات مطيعات لله تعالى ولازواجهن حافظات للغيب لما يجب الغيبة اي يحفظن ما يجب حفظه
من النفس والفرج والمال في غيبة الازواج ليلا يلحق الزوج العار بسبب زناها وليلا يلحق به
الولد الحاصل من نطفة غيره وليلا يضيع ماله ومنزله بدخول من لا ينبغي شرعا وعرفا وقيل

لاسرارهم ولا يبعد العموم وعن الصادق ع قال قال النبي ص ما استفاد امرء مسلم بعد الاسلام
افضل من زوجة مسلمة تسره اذا نظر اليها وتطيعه اذا امرها وتحفظه اذا غاب عنها في نفسها
وماله وعنه ع ايما امرأة ماتت وزوجها عنها راض دخلت الجنة وفي الصحيح عن الرضا ع قال ما افاد عبد فائدة خيرا من زوجة صالحة اذا
راها سرته واذا غاب عنها حفظته في نفسها وماله وعن النبي ص خير النساء امراة ان نظرت
اليها سرتك وان امرتها اطاعتك وان غبت عنها حفظتك في مالها ونفسها وتلا الآية
ونحوها من الاخبار بما حفظ الله اي بحفظ الله لهن على لا وواجب من المهر والنفقة والقيام
بحقوقهن والذب عنهن او بحفظ الله اياهن بالامر على حفظ الغيب والحث عليه بالوعد
والوعيد والتوفيق فما على الاول موصولة وعلى الثاني مصدرية واللاتي من النساء تخافون
تعرفون بالقرائن والامارات نشوزهن ترفعهن عن مطاوعة الازواج ومخالفتهن اياهم
من نشز الشيء اذا ارتفع ومنه نشز الارض المرتفعه وذلك بظهور اسبابه وامارته كالتطيب
في وجهه والتبرم بحوائجه المتعلقة بالاستمتاع بان تمنع او تثاقل اذا دعاها او تغير عما كانت
في اجابتها معه قولا او فعلا ونقل في البيان عن الفراء معناه تعلمون نشوزهن قال وقد يكون
الخوف بمعنى العلم لان خوف الشيء العلم بوقعه وهو اولى فان تجدد ظن النشوز لا يقتضي ثبوت
الاحكام الآتية فعظوهن اولا بالقول والنصيحة بان يقول لها اتقي الله فان لي عليك حقا
وارجعي عما انت عليه واعلمي ان طاعتي عليك فرض ونحو ذلك واهجروهن في المضاجع
في المراقد اذا لم ينجع الوعظ ولم يؤثر النصح بالقول والمراد لا تدخلوهن تحت اللحاف اولا تباشروهن
فيكون كناية عن الجماع وقيل المضاجع المبايت اي لا تباتوهن بعيدا عن الفراش عنهن
وهو خيرة الشيخ وظاهر المروي عن ابي جعفر ع ان الهجران في المضجع ان يحولا اليها ظهره وهو قول
علي بن بابويه في رسالته وابي في المقنع قال العلامة في المختلف وكلا القولين عندي جايز ويختلف
ذلك باختلاف الحال في السهولة والطاعة وعدمها واضربوهن اذا لم يؤثر الهجر في المضجع
والمراد ضربا غير مبرح ولا مدم وعن ابي جعفر ع انه الضرب بالسواك والترتيب بين الامور
المذكورة لازم كما يعطيه سياقها ويؤيده ما روي عن علي ع انه قال يعظها بلسانه فان ابت فلا
سبيل له عليها وان ابت هجر مضجعها فان ابت ضربها فان لم تتعظ بالضرب بعث الحكمين وقيل
ان الترتيب مراعى عند خوف النشوز فاما عند تحقق النشوز فلا باس بالجمع بين الكل فان اطعنكم
رجعن الى طاعتكم فلا تبغوا عليهن سبيلا فلا تطلبوا عليهن سبيلا للضرب والهجران والمراد

لا يرحم

انه يجب عليكم ازالة التعرض لهن بالاذى والتوبيخ والتشنيع ولكن ما كان منهن سابقا كان لم يكن فان التائب
من الذنب كمن لا ذنب له ان الله كان عليا كبيرا لعل فائدة ذكر الوصفين بيان انتصاره لهن وقوته
على الانتصار ان هن ضعفن او المراد انه تعالى مع علوه وكبريائه يتجاوز عن سيئاتكم ويتوب عليكم
فانتم احق بالعفو عن ازواجكم او انه يعالى ويكبر ان يظلم احدا او ينقص حقه ففي الاية دلالة على
عدم جواز الهجران والضرب بدون النشوز لكنها دلالة بالمفهوم والجواز معه بالمنطوق والامر هنا
جاز ان يكون للاباحة فان الضرب لا يكون مستحبا فضلا عن وجوبه بل لعل ان يكون مرجوحا
فان العفو حسن نعم لو علم ترتب الفساد على تركه امكن الاستحباب بل الوجوب ايضا وح فتجري الاحكام
الخمسة فيه يعلم ذلك بادنى نظر السادسة ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء تسوية بينهن
في الميل القلبي بحيث لا يكون لاحدهن ميل زائد على ميل الاخرى ويكون الميل والمعاشرة متساوية
بينهن من غير زيادة لاحدهن على الاخرى ليتحقق العدل على الحقيقة فان ذلك متعذر ومن ثم نقل
عنهم انه كان يقسم بين نسائه فيعدل ويقول هذه قسمتي فيما املك فلا تواخذني فيما تملك ولا
املك وهو دال على انه غير مقدور ولو حرصتم على ذلك وبذلتم الجهد وبالغتم فيه فلا تميلوا عليكم
تمام العدل وغايته بل هو مرفوع عنكم فلا تميلوا كل الميل بترك ما هو المستطاع لكم فتجوروا على الجور
كل الجور فان ما لا يدرك كله لا يترك كله يعني ان اجتناب كل الميل مما هو في حد الايد والطاقة
فلا تفرطوا فيه ان وقع منكم التفريط في العدل كله وفيه توبيخ على وقوع التفريط في كل الميل
مع امكان عدمه فتذروها كالمعلقة التي ليست ايما بل تجعل ايما الى بعلها وبعاشرها معاشرة
الازواج ولا مطلقة خالية من الزوج وفي الحديث عنهم من كانت له امرأتان يميل مع احداهما جاء
يوم القيمة واحد شقيه مائل وان تصلحوا في القسمة بان لا ترجحوا واحدة على الاخرى في المبيت والكسوة
وغير ذلك وتتقوا في المستقبل عن المعاودة الى الميل الذي نهيتم عنه فان الله كان غفورا رحيما
عادته الغفران والرحمة الى المذنبين فيغفر لكم ما صدر عنكم من التقصير بالتوبة او تفضلا منه
ففي الاية دلالة على تحريم الميل الكلي على احد كالزوجات وايجاب التسوية بحسب المقدور وان الامر
كالمجمل وتفصيله يعلم من الاخبار وعن ابي جعفر ع ان النبي ص كان يقسم بين نسائه في مرضه فيطاف
بينهن وان عليا ع كان له امرأتان وكان اذا كان يوم واحدة لا يتوضى في بيت الاخرى السابعة
وان امرأة خافت من بعلها نشوزا او اعراضا بان يريد طلاقها وذلك لبعض الاسباب من طعن في سن او دمامة او شين
في خلق او خلق او ملال او طموح عين الى اخرى ونحو ذلك فلا جناح عليهما اي لا اثم ولا حرج على
كل واحد من الزوجين ان يصلحا بينهما صلحا ان تترك المرأة لها قسمتها او تضع
عند بعض باعجابها من نفقة او كسوة او نحو ذلك مستعطفة له بذلك لعدم المودة معه او تقيم
في حباله فلا يطلقها وتبقى على الزوجية وعن ابن عباس ان سودة بنت زمعة خشيت ان يطلقها
رسول الله ص فقالت لا تطلقني واجعلني مع نسائك ولا تقسم لي واجعل يومي لبعض نسائك ففعل
وعن عايشة انها نزلت في المرأة تكون عند الرجل فيريد ان يستبدل بها غيرها فتقول امسكني
وتزوج بغيري وانت في حل من النفقة والقسمة كما فعلت سودة بنت زمعة حين كبرت سنها ان يفارقها
رسول الله ص وعرفت ان عايشة من قلبه فوهبت لها يومها وروى الكليني في الحسن عن الحلبي عن ابي
عبد الله ع قال سالته عن قول الله عز وجل وان امرأة خافت من بعلها نشوزا او اعراضا فقال هي
المرأة تكون عند الرجل فيكره منها شيئا فيقول لها اني اريد ان اطلقك فتقول له لا تفعل اني اكره ان تشمت بي
ولكن ليلتي فاصنع بها ما شئت وما كان سوى ذلك من شيء فهو لك ودعني على حالتي فهو قوله تعالى
فلا جناح عليهما ان يصلحا بينهما صلحا وهو هذا الصلح ونحوها رواية علي بن ابي حمزة قال
سالت ابا الحسن ع عن قول الله عز وجل وان امرأة خافت من بعلها نشوزا او اعراضا فقال اذا كان كذلك
فهم بطلاقها قالت له امسكني وادع بعضا عليك واحللك من يومي وليلتي جعل له ذلك ولا
جناح عليهما وفي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال سالته عن قول الله عز وجل وان امرأة خافت من
بعلها نشوزا او اعراضا قال هذا تكون عند المرأة لا تعجبه فيريد طلاقها فتقول له امسكني ولا
تطلقني وادع لك ما على ظهرك واعطيك من مالي واحللك من يومي وليلتي فقد طاب ذلك له
يكن فظاهر الاية على مضمون هذه الاخبار وخصوصا الخبر الاول والقولة الاخيرة وهو هذا الصلح ولكن
المفسرون عمموا الحكم في الطلاق وغيره وقالوا متى خافت المرأة بمعنى علمت او ظنت نشوز الرجل وترفعه
او اعراضه وانصرافه ببعض منافعها او هجرانها او نحوه لامارات اوجبت ذلك مثل طعن في سن
او دمامة او شين في خلق او خلق ونحوها جاز لهما ان يصلحا بينهما صلحا بترك القسمة او المهر
او نحو ذلك وقد يؤيد العموم ما في رواية زرارة قال سئل ابو جعفر ع الحال ان قال ومن ترك
امرأة فلها ما للمرأة من النفقة والقسم ولكنه اذا تزوج امرأة فخاف منه نشوزا او اعراضا او خاف
عليها او يطلقها فصالحته من حقها على شيء من نفقتها او قسمتها فان ذلك جايز لا باس وكيف
كان فاذا لم تفعل المرأة الصلح بطيب من نفسها فليس له الا ان يمسكها بمعروف او يسرحها باحسان

ولم نر في كلام احد من المفسرين المشهور تفاسيرهم من فسر الآية بما يوجب الحاقها الى الصلح باسقاط بعض
حقوقها الواجبة فتوقف بعض المتاخرين في ذلك غفولا عن لفظة خافت في الآية فانها ظاهرة
في عدم وقوع ذلك وانما هو مجرد خوفها والحاجة الى ان تحمل الآية على ترك بعض الامور المتعارفة
المتداولة بين الزوجين من التلطف وحسن المعاشرة زائدا على الواجبات بان يتركه ويجعل محض
الشرع المراعى اضاعتها وتوجها الى غيرها الما يجد فيها من المنفرات على ان ذلك غير لازم ايضا
فان الخوف لا يلزم ان يكون بمثل ذلك ويجوز ان يكون بغيره من الامارات وبالجملة الحاق المراة في
الصلح بترك حقوقها الواجبة حرام قطعا ولا خلاف فيه **والصلح خير** من الفرقة بعد حصول
الالفة ومن النشوز والاعراض وسوء العشرة او خير من الخصومة وهي جملة اعتراضية **واحضرت**
الانفس الشح ومن ثم لم يعتبر بانسها او الاولى للترغيب في المصالحة والثانية لتمهيد العذر في
المماكسة ومعنى احضار الانفس الشح ان الشح جعل حاضرا لها لا يغيب عنها ابدا ولا تنفك عنه وهي
مطبوعة عليه والغرض ان المراة لا تكاد تسمح بقسمتها ومالها من الحقوق والرجل لا يكاد نفسه تسمح
بان يمسكها اذا رغب عنها واحب غيرها **وان تحسنوا** بالاقامة على نسائكم وان كرهتموهن واعبتم
غيرهن وتصبروا على ذلك مراعاة لحق الصحبة **وتتقوا** النشوز والاعراض ونقص حقوقهن **فان**
الله كان بما تعملون من الاحسان والتقوى **خبيرا** عليما به والغرض فيه فيجازيكم عليه اقام كونه
عالما باعمالهم مقام اثابتهم اياهم عليها الذي هو في الحقيقة جواب الشرط اقامة السبب مقام المسبب
النوع الرابع في اشياء من توابع النكاح وفيه ايات ٢ الاولى **قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم**
ينقصوا من نظرهم واصل الغض النقص والفعل مجزوم لانه جواب شرط مقدر والتقدير قل
للمؤمنين غضوا من ابصاركم فانك ان تقل لهم يغضوا كذا قاله الطبرسي في البيان واحتمل ان يكون
مجزوما بتقدير لام الامر اى ليغضوا من ابصارهم واحتمل بعضهم ان يكون جزمه على انه جواب الامر
المحذوف اى قل غضوا يغضوا وهو كما ترى مع ان حذف المقصد وابقاء غير المقصد لا يعهد فيما بينهم
وفي قوله من للتبعيض والمراد غض البصر عما يحرم ٢ الاقتصار به على ما يحل ثم قال وجوز ان لا يخص
ان تكون من مزيدة ولا يذهب عليك ان مقتضى التبعيض غض البعض دون بعض وليس هو المراد
وانما المراد الغض عن بعض المبصرات كما دل عليه قوله غض البصر عما يحرم ٢ الاقتصار على ما يحل الا ان
يكون المراد من غض البصر النقصان من النظر فلا بصر الى ما حرم الله واحتمل بعضهم ان تكون من
لابتداء الغاية ولا يبعد ترجيح كونها زائدة بحسب المعنى ويكون مفاد الآية غض البصر على العموم

ويخرج ما يستثنى بادلة اقتضته وتخصيص المؤمنين مع ان الكفار مشاركوهم في استحقاق العذاب على الترك
للتشريف وانه نزل فقدان مقدمة التكليف منزلة فقدان التكليف **ويحفظوا فروجهم** نقل في
البيان عن ابن زيد ان كل موضع في القرآن ذكر فيه حفظ الفروج فهو عن الزنا الا في هذا الموضع فان
المراد به الستر حتى لا ينظر اليها احد ورواه علي بن ابراهيم في تفسيره عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع
قال كل آية في القرآن في ذكر الفروج فهو من الزنا الا هذه الآية فانها من النظر ولا يحل للرجل ان
ينظر الى فرج اخيه ولا يحل للمراة ان تنظر الى فرج اختها وعلى هذا فقد يستدل بالآية على انه
لا يجب على الرجل الا حفظ عورته وعلى تحريم ابدانها على غيره سواما استثنى في موضع اخر
من الزوجة والمملوكة او الشهادة او العلاج او نحو ذلك فان مقتضى الآية تحريم ابداء العورة
واظهارها فقط والاصل عدم وجوب ما زاد عليه فدل هذا على عدم وجوب ستر ما عدا الفرج
على الرجال وان بدنهم ليس بعورة وان حرم على النساء رؤيته بمقتضى الامر بغض ابصارهن
وفي هذا دلالة واضحة على ان عورة الرجل ليست الا الفرج فلثبات ما زاد عليه يحتاج الى دليل
واضح يرفع حكم الاصل وليس الفرج الا المخرجين **ذلك ازكى لهم** انفع لدينهم ودنياهم **وانهم**
فيه من البعد عن الريبة **ان الله خبير بما يصنعون** لا يخفى عليه اجالة ابصارهم واستعمال سائر حواسهم
وتحريك جوارحهم وما يقصدون بها فليكونوا على حذر منه في كل حركة وسكون روى الكليني عن
سعد الاسكاف عن ابي جعفر ع قال استقبل شاب من الانصار امراة بالمدينة وكان النساء يعرضن
خلف اذانهن فنظر اليها وهي مقبلة فلما جازت نظر اليها ودخل في زقاق وقد سماه فجعل ينظر
واعترض وجهه عظم في الحائط او زجاجة فشق وجهه فلما مضت المراة نظر فاذا الدماء تسيل
على صدره وثوبه فقال والله لاتين رسول الله ص ولاخبرنه قال فاتاه فلما راه رسول الله ص قال له
ما هذا فاخبره فهبط جبرئيل بهذه الآية قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم
ذلك ازكى لهم الآية **الثانية** **وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن** فلا ينظرن الى ما لا يحل لهن النظر
اليه ولا يخفى انه كالمجمل اذ لا يعلم ما يحل وما لا يحل ويكون حمله على المنع من النظر الى الاجانب نساء او
يؤيد حديث ابن ام مكتوم عن ام سلمة قالت كنت عند النبي ص وعنده ميمونة فاقبل ابن ام مكتوم
وذلك بعد ان امرنا بالحجاب فقال ص احتجبا فقلنا يا رسول الله اليس اعمى فقال ص افعميا انتما الا
تبصرانه وروى بعض اصحابنا او الذكر وراه الكليني عن احمد بن ابي عبد الله قال استاذن ابن ام
مكتوم على النبي ص وعند عائشة وحفصة فقال لهما قوما فادخلا البيت فقالتا انه اعمى

فقال لا بأس بذلك فانتهى تريانه ونقل العلامة في التذكرة عن بعض علمائنا جواز النظر الى وجه الرجل وكفيه لان الرجل في حق المرأة كالمرأة في حق الرجل قال وهو قول اكثر الشافعية واستدل برواية ام سلمة السابقة وفي دلالتها على ذلك نظر بل الظاهر منها العدم مطلقا ثم قال وقال بعضهم انها تنظر الى ما يبدو منه عند المهنة دون غيره اذ لا حاجة اليه وقال بعضهم انها تنظر الى جميع بدنه الا ما بين السرة والركبة وليس كنظر الرجل الى المرأة لان بدنها عورة في نفسه ولذلك يجب ستره في الصلوة ولانها استوت والاجنبي الرجل لا احتجابا كالنساء انتهى ولا يخفى ما فيه **وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ** بالستر وعدم الابداء على ما سلف وعن الزنا ولعل تقديم غض البصر على حفظ الفرج لما ان النظر ربما ادى الى الفجور والبلوى فيه اشد واكثر اذ لا يكاد يقدر على الاحتراس منه **وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ** اى مواضعها **إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا** وبعد الاستثناء يبقى الباطن فيجب عدم ابدائه للاجانب قال في القاموس الزينة ما تزينت به المرأة من حلي او كحل او خضاب فما كان ظاهرا منها كالخاتم والفتخة والكحل والخضاب فلا بأس بابدائه للاجانب ثم قال وذكر الزينة دون مواقعها للمبالغة في الامر بالتصون والتستر لان هذه الزينة تقع على مواضع من الجسد لا يحل النظر اليها لغير المذكورين في الآية وهي الذراع والساق والعضد والعنق والرأس والصدر والاذن فمنهي عن ابداء الزينة نفسها لعلم ان النظر اذا لم يحل اليها لملابستها تلك المواقع بدليل ان النظر اليها غير ملابسة لها لا مقال في حله كان النظر الى المواقع انفسها كذلك في الحضر ثابت لقدم في الحرمة شاهد على ان النساء حقهن ان يحتطن في سترها ويتقين الناس في الكشف عنها ثم قال بعد اسطر فان قلت المراد بموقع الزينة ذلك العضو كله ام المقدار الذي تلابسه الزينة منه قلت الصحيح انه العضو كله كما فسرت مواقع الزينة الخفية وكذلك مواقع الزينة الظاهرة الوجه موقع الكحل في عينيه والخضاب بالوسمة في حاجبيه وشاربيه والحمرة في خديه والكف والقدم موقعا الخاتم والفتخة والخضاب بالحناء وانما يسوغ في هذه المواضع لان سترها فيه حرج فان المرأة لا تجد بدا من مزاولة الاشياء بيديها ومن الحاجة الى كشف وجهها خصوصا في الشهادة والمحاكمة والنكاح وتضطر الى المشي في الطرقات وظهورها قد يهما وخاصة الفقيرات منهن وهذا معنى الا ما ظهر منها اى الا ما جرت العادة والجبلة على ظهوره والاصل في الظهور قلت مع قطع النظر عن تصحيح الضمير في قوله وشاربيه وحاجبيه ليس في غنى مما ذكرته تقريب الى استثناء ما ذكر من المواضع فان استثناء الوجه يكون موقع الكحل لا يخفى ما فيه مع ان موقع الكحل العين فقط لا الوجه بتمامه الا ان يريد ان موقع الكحل العين والخضاب بالوسمة الحاجب والحمرة الخدين ومجموع الثلثة

تمام الوجه لكن يبقى الكلام في ان المراد بالزينة ما ذكره واحتمال ارادة الثياب قائم كما ذكره بعضهم وكون هذه المواضع مما يضطر اليها في بعض الاحوال لا يوجب استثناءها من المواضع المحرمة اختيارا فان مع الضرورة يجوز ابدا الباطنة ايضا مع ان في اعتبار العادة نظرا فانها ان اريد بها ما كانت في زمن الرسول ص فغير معلومة وان اريد بها ما كانت الآن بالنسبة الى الفقيرات فهي اوسع مما ذكره لانهن قد يبدون الزينة بل الصدر والساقين فتامل واعتبار العادة الجبلية غير معلوم انحصارها فيما ذكر بل الظاهر الزيادة عليه والحق ان لا بأس بالتعرض من اجمال والروايات ايضا مختلفة في ذلك ولا بعد استثناء الكفين والعينين والحاجبين كما اقتضته صحيحة الفضيل بن يسار قال سألت ابا عبد الله ع عن الذراعين من المرأة هما من الزينة التي قال الله عز وجل ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن قال نعم وما دون الخمار من الزينة وما دون السوارين فان ما دون الخمار ظاهر في العينين والحاجبين فقط وما دون السوارين ظاهر في الكف وفي موثقة زرارة عن ابي عبد الله ع في قول الله تبارك وتعالى الا ما ظهر منها قال الزينة الظاهرة الكحل والخاتم اما استثناء الوجه بتمامه وان اختاره اكثر اصحابنا فلا بعد فيه ويدل عليه والرواية الواردة بضعيفة مرسلة فلا يصار اليها في استثناء ذلك بعد ما تقدم وقد نقل العلامة في التذكرة عن الشيخ جواز النظر الى وجهها الاجنبية وكفيها على كراهة اذا لم يخف الفتنة لقوله تع ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها قال وهو مفسر بالوجه والكفين ونقله عن اكثر الشافعية ونقل عن بعضهم قولا اخر بالتحريم لاتفاق المسلمين على منع النساء من ان يخرجن سافرات ولو حل النظر لتعذر لان منزلة المرأة منزلة الرجل ولان النظر اليهن مظنة الفتنة وهي محل الشهوة فالاولى بحسن الشرع حسم الباب والاعراض عن تفاصيل الاحوال كالخلوة بالاجنبية ثم قوى هذا القول والشيخ في التبيان بعد ان نقل الاقوال في تفسير الزينة قال واجمعوا على ان الوجه والكفين ليس بعورة لجواز اظهارها في الصلوة ثم قال والاحوط قول ابن مسعود وهو كون المراد بالزينة الظاهرة الثياب وهذا يشعر بتوقفه في استثناء الوجه والكفين في النظر ومما ذكرنا يظهر ما في كلام بعض من النظر حيث قال والمستثنى هو الوجه والكفان لانهما ليست بعورة والاظهر ما هنا في الصلوة لا في النظر فان كل بدن الحرة عورة لا يحل لغير الزوج والمحرم النظر الى شيء منها الا لضرورة كالمعالجة وتحمل الشهادة ووجه النظر عدم ما يوجب تقييد الآية بحال الصلوة مع اطلاقها فان قيل الوجه للتقييد هو الجمع بين كون بدن الحرة كله عورة وبين جواز كشف الوجه والكفين في الصلوة

مستقرات لعله

قلنا جواز كشفه في الصلوة لا يوجب تقييد الاطلاق بالصلوة هنا بل يؤيد جواز النظر فان العورة
يجب ستره في الصلوة فليس هو من العورة فيجوز النظر اليه ومن هنا يتعرض صاحب هذا التقييد
والعذر المقام في غاية الاشكال والاحتياط غير خفي على من تصدى ﴿وليضربن بخمرهن﴾ تمقانعهن
جمع خمار على جيوبهن ليحصل بذلك ستر الصدر والتحرز منهن على ما قيل انه جيوبهن كانت
واسعة تبدو منها نحورهن وصدورهن وما حواليها وكن يسدلن الخمر من ورائهن فتبقى
مكشوفة فامرن ان يسدلنها من قدامهن حتى تغطيها ويجوز ان يراد بالجيوب الصدور تسمية
بما يليها ويلابسها ومنه قولهم ناصح الجيب وقيل انهن امرن بذلك ليسترن شعورهن وقرطهن
واعناقهن ﴿ولا يبدين زينتهن﴾ يعني الزينة الباطنة التي لا يجوز كشفها في الصلوة كذا قيل وقد علل
تكرير النهي عن الابداء ببيان من يحل له الابداء ومن لا يحل له ﴿الا لبعولتهن﴾ فانهم المقصود وبالذكر
وهلم ان ينظر الجميع بدنهن ﴿او آبائهن او آباء بعولتهن او ابنائهن او ابناء بعولتهن او اخوانهن او
بني اخوانهن او نسائهن او ما ملكت ايمانهن﴾ المراد الآباء وان علوا والابناء وان سفلوا والاخ اعم من ان يكون من
الطرفين او احدهما والظاهر ان هؤلاء مستثنون نسبا او رضاعا للصدق الشرعي ولكونهم محارم
يحرم النكاح بينهم قال في قوم يذكر الاعمام والاخوال ثم لا يصفها لابنه عند ابنه والخال كذلك
نقله عن الشعبي ثم قال ومعناه ان سائر القرابات يشترك الاب والابن في المحرمية لا العم والخال
وابناهما فاذا راها الاب فربما وصفها لابنه وليس بمحرم فيدان في تصورها بالوصف فتقرب اليها
وهذا ايضا من الدلالات البليغة على وجوب الاحتياط عليهن في التستر انتهى كلامه وهو جيد
وحيث ان المراد من الزينة موضعها فلا بعد ان يستفاد من الاية جواز النظر الى مواضعها
فقط فلا يتعدى الى غيرها وخصوصا المواضع الخفية في اكثر الحالات والقريبة من العورة وهذا
اولى مما قيل ان المستثنى لغير البعولة جميع البدن الا العورة فتامل فيه وفي قوله الزينة الخفية كالسوار
والخلخال والدملج والقلادة والاكليل والوشاح للرأس والقرط للاذن وقد ذكر ان المراد بالزينة
مواقعها مبالغة على ما عرفت ثم قال وانما سوغ في الزينة الخفية اولئك المذكورين وصلا كانوا
مختصين به من الحاجة المضطرة الى مداخلتهم ومخالطتهم ولقلة توقع الفتنة من جهاتهم ولما
في الطباع من النفرة عن مماسة القرايب وتحتاج الى صحبتهم في الاسفار للنزول والركوب وغير ذلك
وظاهر هذا الكلام اختصاص جواز النظر بهؤلاء بمواقع الزينة الخفية دون ما عداها واصرح منه كلام
﴿او نسائهن﴾ يعني النساء المؤمنات دون الكافرات وان كن ذميات ومقتضى ذلك عدم جواز

تجرد المسلمة بين نساء اهل الذمة ولا يشذ الى المكاتبة الا ما تبدى للاجانب ونقله العلامة في التذكرة
قولا عن الشيخ وهو احد قولي الشافعية لقوله تعالى او نسائهن وليست الذميات من نسائنا ثم قال
والاقوى الجواز كنظر المسلمة الى المسلمة وقد يرجح القول الاول لاقتضاء الاضافة ذلك فتامل
فيه ﴿او ما ملكت ايمانهن﴾ في الظاهر انه يعني بنسائهن وما ملكت ايمانهن من في صحبتهن ويخدمتهن
من الجواري والاماء والنساء كلهن سواء وفي حمل نظر بعضهن الى بعض وقيل ما ملكت ايمانهن هم
الذكور والاناث جميعا وعن عايشة انها اباحت النظر اليها العبد ما حتى انها كانت تشطو العبد
ينظر اليها وعن سعيد بن المسيب مثله ثم رجع وقال لا تعرنكم اية النور فان المراد بها الاماء
وهذا هو الصحيح لان العبد المراة بمنزلة الاجنبي منها كان او فحلا وتوضيحه ان تحريم تزويج العبد
لمولاته عارض غير مؤبد لكن عند اربع نسوة لا يجوز له التزويج بغيرهن فلما لم يكن هذا المحرم مؤبدا
كان العبد بمنزله سائر الاجانب قلت وهذا هو المشهور بين اصحابنا وروى في الكافي عن ابي عبد الله ع
ان المراد بما ملكت ايمانهن الاماء دون العبيد الذكران نعم في بعض اخبارنا ما يدل على جواز
نظر العبد الى مولاته لكنها محمولة على التقية او على صغر المملوك او كبره وهرمه بحيث لم يبق فيه شهوة
فان قيل اذا اريد بما ملكت ايمانهن الاماء يلزم التكرار ضرورة ان الاماء من النساء قلنا المراد من
النساء الحرائر فلا تكرار ﴿او التابعين غير اولي الاربة﴾ اي الحاجة الى النساء ﴿من الرجال﴾ الذين يتبعونك
لينالوا من طعامك وهم البله المولى عليهم او الذين بهم عنن ولا حاجة لهم الى النساء العجز هم او
الشيوخ الذين انتهت شيخوختهم الى حد الهرم ولا شهوة لهم ويؤيد الاول ما روى وهو زرارة في الصحيح
قال سالت ابا جعفر ع عن قول الله عز وجل او التابعين غير اولي الاربة من الرجال الى اخر الاية قال
الاحمق الذي لا ياتي النساء وروى عبد الرحمن عن ابي عبد الله ع قال سالته عن اولي الاربة قال
الاحمق المولى عليه الذي لا ياتي النساء وروى العامة عن زينب بنت ام سلمة ان النبي ص دخل عليها
وعندها مخنث فاقبل على اخي ام سلمة وقال يا عبد الله ان فتح الله عليكم الطايف ادلك على بنت
غيلان فانها تقبل باربع وتدبر بثمان عنى عكن بطنها فقال ص لا يدخلن عليكم هذا واباح
النبي ص دخول المخنث عليهن حين ظن انه من غير اولي الاربة فلما علم انه يعرف احوال النساء وانه
علم انه من اولي الاربة حجبه وقريب من هذا الحديث ما رواه الكليني في الكافي ومقتضى الاية جواز
نظرهم الى موضع الزينة الباطنة اذ هم داخلون فيما استثني له جواز النظر الى ذلك كما يقتضيه سياق
الاية وعلى هذا فلا يصح ما في الكتاب اذا كانوا معهن غضوا ابصارهم لان

خصيانهم

صافهن

الكلام فيمن يجوز له النكشف ويجوز له النظر اليهن كما يقتضيه السياق وانتصاب غير على الحالية ويجوز جرها على الوصفية وقريء بالوجهين معا واحتمل في ان يكون نصبها على الاستثناء وقريء بالجر
او الطفل وضع الواحد موضع الجمع بناء على ان المراد الجنس الذي لا يناقض الجمع وبنى عليه قوله الذين
لم يظهروا على عورات النساء اما من ظهر على الشيء اذا اطلع عليه اي لا يعرفون ما العورة ولا
يميزون بينها وبين غيرها واما من ظهر على فلان اذا قوي عليه وظهر على القرآن احفظه وطاقه
اي اذا لم يبلغوا اوان القدرة على الوطي كذا في قد ولعل المراد باوان القدرة البلوغ الى حد الراهقة
فلو كان مراهقا لم يجز له النظر الى محل الزينة كغيره اذ هو في حكم البالغ فيبطل ما ذهب اليه بعض الشافعية
من جواز النظر ما لم يبلغ نظر الى الثيوبة الحمل ولا يرفع الا بسبب ظاهر وهو البلوغ ولا يضربن بارجلهن
ليعلم ما يخفين من زينتهن لتقعقع خلخالها فيعلم انها ذات خلخال فان ذلك يورث ميلا
في الرجال وتحريكا في شهواتهم وفي كانت المرأة تضرب برجلها ليتقعقع خلخالها فيعلم انها ذات
خلخال وقيل كانت تضرب باحدى رجليها الاخرى ليعلم انها ذات خلخالين قال واذا نهين عن اظهار
صوت الحلي بعد ما نهين عن اظهار الحلي علم بذلك ان النهي عن اظهار مواضع الحلي ابلغ وابلغ وابلغ ويلحق
يستفاد منه ان كل ما يجر الى الفتنة يجب الاحتراز عنه فان الرجل الذكي يغلب عليه الشهوة اذا سمع صوت
الخلخال يصير ذلك داعيا له الى مشاهدتهن ومنه يعلم وجوب اخفاء صوتهن اذا لم تؤمن الفتنة اما
على تقدير الامن من الفتنة فيخفى وجوب اخفاء الصوت خلافا وفيل انه ليس بعورة لان نساء النبي كن
يروين الاخبار للرجال وقيل انه عورة ولاحتياط غير خفي ومقتضى النهي عن الضرب بارجلهن من
غير تقييد بقصد الزينة اولا تحريمه كذلك ايضا وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون لعلكم
يكاد يخلو احد منكم عن تفريط سيما في الكف عن الشهوات والنظر المحرم لعلكم تفلحون اي
تفوزون بثواب الجنة او بسعادة الدارين قال في قد اوامر الله ونواهيه في كل باب لا يكاد
العبد الضعيف يقدر على مراعاتها وان ضبط نفسه واجتهد ولا يخ من تقصير يقع منه فدلك
وحي المؤمنين بالتوبة والاستغفار وتأميل الفلاح اذا تابوا واستغفروا وقال وعن ابن عباس
توبوا مما كنتم تفعلونه في الجاهلية لعلكم تسعدون في الدنيا والاخرة ثم قال فان قلت قد صحت
التوبة بالاسلام والاسلام يجب ما قبله فما معنى هذه التوبة قلت اراد بها ما يقوله العلماء ان من
اذنب ذنبا ثم تاب عنه يلزمه كلما تذكره ان يجدد عنه التوبة لانه يلزمه ان يستمر على عزمه وندمه الى
ان يلقى ربه انتهى والعلم يريد بتجديد التوبة كلما ذكره تجديد العزم على تركه في الاوقات المستقبلة

يعني ان لا يخطر بباله عزم فعله في شيء من الاوقات فان العزم على فعل القبيح ولو بعد سنين
منقطا وام حرام قطعا كما قالوه لا معنى التوبة حقيقة ويمكن ان يكون المراد بالتوبة هنا الانقطاع
الى الله تعالى ويؤيده ما روي عنه صلى الله عليه وآله انه قال يا ايها الناس توبوا الى ربكم فاني اتوب الى الله وكل يوم
مائة مرة اورده مسلم في الصحيح كذا في البيان الثالثة يا ايها الذين امنوا ليستاذنكم الذين ملكت
ايمانكم في البيان معناه مروا عبيدكم واما نكم ان يستاذنوا عليكم اذا اراد وا الدخول الى موضع
خلوا تكم عن ابن عباس وقيل الراد العبيد خاصة وهو المروي عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع
قال على هذا لا حاجة في النساء الى الاستيذان كما دلت عليه الرواية وهي ما رواه زرارة عن ابي
عبد الله ع وفي قول الله عز وجل الذين ملكت ايمانكم قال هي خاصة في الرجال دون النساء ثم قال النساء
يستاذن في هذه الثلث ساعات قال لا ولكن يدخل ويخرج الحديث وفي صحيحة الفضيل بن
يسار عن ابي عبد الله ع وفي قول الله عز وجل يا ايها الذين امنوا ليستاذنكم الذين ملكت ايمانكم
والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلث عورات قيل من هم فقال هم المملوكون من الرجال والنساء والصبيان
الذين لم يبلغوا يستاذنون عليكم عند هذه الثلث عورات الحديث وهو دال على استيذان
النساء ايضا ويترجح لو افقتها ظاهر الاية من العموم بالنسبة اليهما معا وعدم اختصاصها
بالعبيد وح فيكون اطلاق الذين مع كونه للمذكر على المجموع باعتبار التغليب فانه باب واسع
وزعما اثبت بعضهم الاستيذان للنساء بالطريق الاولوية لانهن في حفظ العورة اشد خللا
من الرجال ثم ان ظاهر الذين ملكت ايمانكم يشمل البالغين والصغار والامر للبالغين على الحقيقة
وللصغار على وجه البيان والتاديب كما يؤمرون بالصلوة لسبع وهو تكليف لما لم يفهم من
المصلحة لنا ولهم بعد البلوغ وقد ينقل عن ابن عباس ان المراد الصغار وليس للكبار ان
ينظروا الى ما لكتهم الا الى ما يجوز للمحارم ان ينظر اليه والذين لم يبلغوا الحلم منكم والصبيان
الذين لم يبلغوا من الاحرار عن البلوغ بالاحتلام لانه اقوى دلائله سواء كانوا محارم
او اجانب لكن بشرط التمييز كما قاله في البيان فان من لا تمييز له لا شعور له بالاستيذان لعدم حصول
ما هو المقصد من الاستيذان فيه ثلث مرات في مجموع ساعات الليل والنهار من قبل صلوة
الفجر لانه وقت القيام من المضجع وطرح ما ينام فيه من الثياب وليس ثياب اليقظة ومحله
النصب على انه بدل من ثلث عورات او الرفع على انه خبر مبتدا محذوف اي هن من قبل صلوة الفجر
وحين تضعون ثيابكم اي ثياب اليقظة للقيلولة من الظهيرة بيان للحين ومن بعد صلوة العشاء

لانه وقت التجرد عن اللباس والاتحاف باللحاف ولانه وقت خلوة الرجل باهل امرأته والمراد تمام الليل ثلث
عورات لكم ان قرئ بالنصب كما هو قراءة اهل الكوفة الاخفصا فعلى انه بدل من ثلث مرات
وصح لابدال المعرفة من النكرة لكون ثلث مرات ثلث زمان وثلث عورات ليس كذلك لانه بتقدير اوقات ثلث
عورات حذف المضاف واعرب المضاف اليه باعرابه وان قرئ بالرفع كما هو قراءة الباقين
فعلى انه خبر مبتدا محذوف اى هذه ثلث عورات او مبتدا خبره ما بعده سمى كل واحد من هذه
الاحوال عورة لان الناس يختل تسترهم فيها والعورة الخلل ومنها الاعور المختل العين وفي
البيت سمى سبحانه هذه الاوقات عورات لان الانسان يضع فيها ثيابه فتبدو عورته قال
السدى كان اناس من الصحابة يجيئهم ان يواقعوا نساءهم في هذه الساعات ليغتسلوا ثم
يخرجوا الى الصلوة فامرهم الله تعالى ان يامروا الغلمان والمماليك ان يستاذنوا في هذه الثلث
والاطلاق لاستيذان يقتضي عدم تعيين عبارة فيه فيأتي كل ما يحصل به وفي بعض
الاخبار انه بالسلم وهو على الاستحباب ثم ان ظاهر الامر الوجوب ولا نزاع فيه بالنسبة الى البالغ
اما الاطفال فقيل بالوجوب عليهم ايضا ونقله الشيخ ع عن الجبائي ثم قال وقال قوم في ذلك
دلالة على انه يجوز ان يؤمر الصبي الذي يعقل لانه امره بالاستيذان وقال اخرون ذلك امر
للاباء ان ياخذوا الاولاد بذلك ويمكن ان يكون الامر في الاطفال للارشاد وتعلم العادة ثم تامل
وبالجملة ثبوت الوجوب على الاطفال هنا مخالف لقواعد التكليف الا ان يقال الخطاب بهذا الخطاب
المميز على ما عرفت فيمكن توجيه الامر اليه لفهمه وفيه ما فيه ليس عليكم ايها المؤمنون المذكورون
عليهم ولا عليهم جناح بعد هن بعد هذه الاوقات الثلث في ترك الاستيذان فيجوز
الدخول بغير استيذان وفي صحيح الفضيل بن يسار عن ابي عبد الله ع في قول الله عز وجل
ليستاذنكم الذين ملكت ايمانكم الاية قال هم المملوكون من الرجال والنساء والصبيان الذين
لم يبلغوا يستاذنون عليكم عند هذه الثلث عورات ويدخل مملوكوكم وعمالكم من بعد
هذه الثلث عورات بغير اذن ان شاؤا انتهى هذا واطلاق الاية مقيد بما اذا لم يعلم الداخل
ان للداخل عليه تكشف العورة او على حالة يقزز منها والا لم يجز ايضا كما في غيرها ولعل تركه
لندوره ثم انه تعالى بين العذر في ترك الاستيذان بعد هن بقوله طوافون عليكم خبر مبتدا
محذوف والجملة استيناف مبين للقدر الموجب للترخص في ترك الاستيذان بعد هن يعني
بكم وبهم حاجة الى المخالطة والمداخلة يطوفون عليكم للخدمة وتطوفون عليهم للاستخدام

فهم بحيث يكثر دخولهم وخروجهم وترددهم فلو حتم الامر بالاستيذان في كل وقت لادى الى
الحرج وفي هذا بيان لان الجناح بمعنى الحرج ولنفي عن الفريقين معا في ترك الاستيذان وذلك
لشدة المخالطة والمداخلة الموجبة لذلك قال في ق اذا رفعت ثلث عورات كان ليس عليكم في محل
الرفع على الوصف والمعنى هن ثلث عورات مخصوصة بالاستيذان قلت وقد اشرنا انه يجوز
ان تكون مبتدا خبره ما بعده فيكون في محل الرفع على الخبرية ايضا ثم قال واذا نصبت لم يكن له
محل وكان كلاما مقررا للامر بالاستيذان في تلك الاحوال قلت اراد بكونه مقررا انه مؤكد
لذلك فجميع العطف بينهما الكمال الاتصال بعضكم على بعض طائف على بعض او يطوف بعضكم
على بعض وحذف الخبر او الفعل لان الطوافون يدل عليه كذا في ق كذلك مثل ذلك التبيين الذي
بينه لكم في هذه الاية يبين الله لكم الايات اي الدلالات على الاحكام والله عليم بما يصلحكم من
الامور حكيم فيما يشرع لكم من الاحكام قال الزجاج وليس في هذه ما نافي اية الاستيذان فتنسخها
لانه في الصبيان وعمالكم المدخول عليهم تلك في الاحرار البالغين اراد باية الاستيذان وجوب الاستيذان في كل وقت وهذه الاية تدل على وجوبه في هذه الاوقات الثلث والحق ان
توهم النسخ هنا بعيد فانه انما يكون مع التنافي كما ذكرنا ولا تنافي بينهما واذا بلغ الاطفال منكم
اي من الاحرار دون المماليك فان حكمهم سلف سابقا الحلم وبلوغ الحلم يراد به زمان يحكم فيه
الاحتلام وقد تقدم حده من الزمان وذلك ببلوغ الرجل خمس عشرة سنة والانثى تسعا وقيل
غير ذلك على ما سلف فليستاذنوا في جميع الاوقات كما يخطيه الاطلاق كما استاذن الذين
من قبلهم الذين بلغوا من قبلهم واحتمل في ق ان يكون المراد الذين ذكروا من قبلهم في قوله
يا ايها الذين امنوا لا يدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستانسوا وتسلموا على اهلها الاية والمعنى
ان الاطفال ماذونون لهم في الدخول بغير اذن الا في العورات الثلث فاذا اعتاد الاطفال ذلك
ثم خرجوا من حد الطفولية بان يحتلموا او يبلغوا السن التي يحكم عليهم فيها بالبلوغ وجب ان يغلظوا
عن تلك العادة ويحملوا على ان يستاذنوا في جميع الاوقات كما في الرجال الكبار الذين لم يعتادوا
الدخول عليكم الا بالاذن وفي صحيح محمد بن قيس عن ابي جعفر ع قال ليستاذنكم الذين ملكت
ايمانكم الاية الى ان قال ومن بلغ الحلم منكم فلا يلج على امه ولا على اخته ولا على بنته ولا على من سوى
ذلك الا باذن ولا ياذن لاحد حتى يسلم فان السلم طاعة الرجل ونحوها من الاخبار قال في ق
وهذا عندهم كالشريعة المنسوخة وعن ابن عباس اية لا يؤمن بها اكثر الناس اية الاذن والتي

لا مرجا ذكر ان تستاذن على وسأله رجل استاذن على اختى قال نعم وان كانت فى حجرك تعولها وتلا هذه
الاية وعن ابن مسعود عليكم ان تستاذنوا على اباكم وامهاتكم واخواتكم وفى اخبارنا قريب من ذلك
ايضا قال ذكر واستدل به من اوجب استيذان البالغ على سيدته ولعل وجه الدلالة عموم اللفظ ثم
قال وجوابه ان المراد بهم المعهودون الذين جعلوا قسيما للمماليك فلا يندرجون فيهم ومحصله
ان المراد بهم الاحرار المقابلون للاية السابقة فى المماليك ويؤيده ما فى رواية جراح عن الصادق قال
يستاذن عليك خادمك اذا بلغ الحلم فى ثلث عورات اذا دخل فى شئ من امرك ولو كان بينه وبينك
الحديث لظهور ان المراد بالخادم المملوك كذلك يبين الله لكم اياته والله عليم حكيم كرر تاكيدا
ومبالغة فى الامر بالاستيذان الخامسة والقواعد من النساء وهن العجائز اللاتى قعدن عن الحيض
والحمل جمع قاعد لا قاعدة وذلك لشيئين احدهما ان ذلك كالطالق والحايض وما اشبههما
من الصفات المختصة بالمؤنث فلم يجئ بها على علامة التانيث فان اردف الجلوس قلت قاعد لانها
تشارك الرجال فى ذلك فاحتيج الى التمييز والثانى ان ذلك على معنى النسبة اى ذات قعود كما يقال
نابل ودارع اى ذو نبل ودروع لا يريد به تاثيث الفعل اللاتى لا يرجون نكاحا لا يطمعن فيه
لكبر هن فليس عليهن جناح حرج واثم ان يضعن ثيابهن الثياب الظاهر كالملحفة والجلباب الذى
فوق الخمار وقرا ابن عباس ان يضعن جلابيبهن والجملة خبر المبتدا وصح دخول الفاء لتضمن
المبتدا معنى الشرط فان اللام فيه بمعنى الموصول غير متبرجات بزينة غير قاصدات بوضع
ثيابهن اظهار زينتهن التى امر الله تعالى باخفائها فى قوله ولا يبدين زينتهن بل مجرد التخفيف
عن انفسهن فاظهار الزينة فى القواعد وغيرهن محظور واصل التبرج التكلف فى اظهار ما يجب
اخفاؤه من قولهم سفينة بارجة لا غطاء عليها والتبرج سعة العين بريد بياضها محيطا بسوادها
كله لا يغيب منه شئ الا ان خص بكشف المراة زينتها ومحاسنها للرجال وقال الشيخ فى التبرج اظهار
المراة من محاسنها ما يجب عليها ستره وان يستعففن عن وضع الجلباب خير لهن من الوضع
لانه ابعد من التهمة لما فيه من زيادة التحفظ فى الستر وذلك انهن فى الجملة مظنة شهوة وفتنة وفى اظهارهن
الجائز عقيب المستحب اشارة على اختيار افضل الطاعات واحسنها كقوله وان تعفوا اقرب للتقوى
هذا ومقتضى ما ذكر ان القواعد يباح لهن وضع الثياب الظاهرة ويحرم اظهار مواضع الزينة الخفية
ولا يخفى ان هذا لا يختص بالقواعد فان مقتضى ما سبق اعنى قوله ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها جواز
اظهار الزينة الظاهرة للمومنات قواعد وشابات والظاهر من سوق قوله ان للقواعد احكاما من النساء تختص بها ولا

تشارك غيرها قال الشيخ فى ان ولما ذكر القواعد من النساء لان الشابة يلزمها اكثر ما يلزم العجوز والشعر
ومع ذلك فلا يجوز ان تبدى عورة لغير محرم كالشابة وفى الذراع انثى ومن هنا يزيد لان كال
فى اجمال الاية السابقة باعتبار ما يستثنى منها وحمل بعضهم هذه الاية على ارادة القاعدات من
النساء مستثنيات من الحكم السابق الذى هو وجوب التستر وتحريم كشف الزينة الباطنة ومواضعها
للقاعدة فلا يحرم عليها كشف مواضع الزينة الباطنة المحرم على غيرها ولكن بشرط ان لا يترج
بزينة اى لا تقصد اظهارها وفيه نظر والاقدام عليه مشكل فان ثبت وقف على دليل واضح بعد
ورود الامر بالتستر على الوجه السابق مع انه يمكن ان يكون الفرق بين العجوز والشابة ان العجوز
يباح لها وضع الثياب الظاهرة وابداء وجهها وكفيها بل قد يجب ولا كذلك الشابة ويدل عليه ما
فى اخبارنا المعتبرة الاسناد كصحيح محمد بن مسلم عن ابى جعفر ع قال فى قوله تعالى والقواعد من النساء اللاتى
لا يرجون نكاحا ما الذى يصلح لهن ان يضعن من ثيابهن قال الجلباب وحسنه الحلبى عن ابى عبد الله ع انه قال
ان يضعن ثيابهن قال الخمار والجلباب قلت بين يدى من كان فقال بين يدى من غير متبرجة بزينة الحديث
وحسنه محمد بن ابى حمزة عن ابى عبد الله ع قال القواعد من النساء ليس عليهن جناح ان يضعن ثيابهن قال
تضع الجلباب وحده وفى حسنه حريز عن بعض اصحابه قال ان يضعن من ثيابهن قال الخمار والجلباب اذا كانت المراة
مسنة فان وضع الخمار صريح فى جواز كشف الوجه ونحوه مما هو قريب منه لا مط وفى هذا بطال ما
حمل ذلك البعض بقى الكلام فى شئ وهو انه تعالى جعل ذلك مباحا للمرا لا يرجى منهن النكاح وذلك
الحد غير معلوم فان الرجال والنساء تتفاوت فيه تفاوتا كثيرا باعتبار ازدياد الشهوة وكرها وبالسبق
ويمكن الرجوع فى ذلك الى سن اليائس المعلوم بالاخبار والله سميع لاقوالكم عليم بما فى قلوبكم نساؤكم حرث لكم
مواضع حرثكم تحرثون الولد واللفظ حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه
والكلام على المجاز حيث شبههن بالمحارث لتشبيهها لما يلقى فى ارحامهن من النطف التى منها النسل بالبذور
فاتوا حرثكم انى شئتم اى فاتوهن كما تاتون اراضيكم التى تريدون حرثها من اين شئتم وفى اى
زمان اردتم لا زمانا ظرف فكان اذا كانت بمعنى حيث او اين وظرف زمان اذا كانت بمعنى متى فهو منصوب
على الظرفية والعامل فيه فاتوا وشئتم جملة فعلية فى موضع الجر باضافة انى اليها او بمعنى كيف شئتم
وح فيكون فى محل النصب على المصدر اى فاتوا حرثكم اى نوع شئتم ولا محل للفعل والمشهور انها
نزلت ردا على اليهود كانوا يقولون من جامع امراته من دبرها فى قبلها كان ولد احول فذكر ذلك
لرسول الله ص فنزلت وقيل انكرت اليهود اتيان المراة قائمة وباركة فرد عليهم وانزل الاباحة مطلقا واستدل

بها على جواز اتيان المرأة في دبرها نظر الى ان قوله انى شئتم معناه من اين شئتم كقوله انى لك هذا اى من اين فيدل على تعدد الامكنة فيلزم ان يكون المأتى متعددا وبه قال كثير من اصحابنا وهو المشهور فيما بينهم ويؤيد من الاخبار ما رواه صفوان بن يحيى في الصحيح قلت للرضا ع رجل من موالیك يريد ان يسئلك عن مسئلة قال ما هي قلت الرجل يأتي امراته في دبرها فذكر له الحديث وما رواه عبد الله بن ابي يعفور في الصحيح قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يأتي امراته في دبرها قال لا باس به وخالف في ذلك جميع الفقهاء الا مالكا وتابعهم على ذلك بعض اصحابنا مستدلين على التحريم بان الحرث لا يكون الا بحيث يحصل النسل فحيث يكون الوطء حيث يكون النسل لا غير وليس هو الا القبل ويؤيده من الاخبار ما رواه سدير قال سمعت ابا عبد الله ع يقول قال رسول الله ص حماش النساء على امتي حرام والجواب امتناع الاستدلال بالاية فان الحرث اسم للمرأة لا للموضع المعين فجوز اتيان المرأة في اى مكان من حيث انه اجزاء المزرع ومن ثم جاز الاتيان به في غير القبل والدبر كالتخيذ ونحوه ثم بعد تسليم ان المعنى فأتوا حرثكم كيف شئتم ومناسبة الحرث لاتيان في محله وهو القبل حصول الولد لا دلالة لها على قولهم اذ ليس فيها منع الوطء في غير محل الحرث ولا المنع من غير الزراعة على انه لو صرح بالاتيان القبل لما دل على منع غيره لان المفهوم ضعيف لا حجة فيه عند المحققين ولقد قال ما ادري كيف اعتذر به في دين يشك ان وطء المرأة في دبرها حلال ثم قرأ نساؤكم حرث لكم الاية واما عن الرواية فضعيفة السند لا تعارض ما اوردناه من الاخبار وحملها على التقية ممكن فان ذلك مذهب كثير العامة وقدموا لانفسكم ما يدخر لكم الثواب وهو الاعمال الصالحة التي امرتم بها ورغبتم فيها وقيل هو طلب الولد فان في اقتناء الولد الصالح تقديما عظيما وروي عنه ص انه قال اذا مات ابن ادم انقطع عمله الا عن ثلث ولد صالح يستغفر له وصدقة جارية وعلم ينتفع به بعد موته وقيل هو التسمية عند الجماع وقيل الدعاء عنده وهما مرويان عن النبي ص قال اذا اراد احدكم ان يأتي اهله فليقل بسم الله اللهم جنبني الشيطان وجنب الشيطان ما رزقتنا فان قدر بينهما ولد لم يضره شيطان وقيل هو التزوج ليحصل الولد ومن ثم استحب اختيار العفيفة الكريمة الاصل الولود كما ورد به الاخبار وقيل هو تقديم الاقوار جمع قرط وهو الولد الذي يقدمه الانسان قبل بلوغه لقوله ص من قدم ثلثة من الولد لم يبلغوا الحنث لم تمسه النار الا تحلة القسم فقيل يا رسول الله واثنان قال واثنان واستفادة هذا من الاية بعيد مع انه خبر احادي للانسان حتى يؤمر به فيتنفي ان يكابر خلافا للظاهري في الامر بالتقدير واتقوا الله اي عقابه بترك مجاوزة الحد فيما بين لكم من الاحكام واعلموا انكم ملاقوه ملاقوا جزائه يعني ثوابه ان اطعتموه وعقابه ان عصيتموه

ولما اضافه

ولما اضاف اليه تعالى ضرب من المجاز والحث على العمل بالواجب الذي عرفوه والتحذير من مخالفته بانهم واعلموا ان اللقاء بمعنى الرؤية كما ذهب اليه اهل التشبيه وبشر المؤمنين الكاملين في الايمان والاعمال المستوجبين للمدح والتعظيم بفعل الطاعات وترك المعاصي والبشارة مختص وضعا بالسرور والمراد بالجنة او بالثواب لانهما المستحقان مع حصول التقوى والسابعة والوالدات يرضعن اولادهن خبر في معنى الامر كقوله يتربصن والمعنى ليرضعن وفي جعل الخبر بمعنى الانشاء مبالغة زائدة لما فيه من حث المأمور وحمله على الفعل حتى كانه سارع في الامتثال واستغنى لاخبار عنه كما قالوه وهو مسلك من البلاغة لطيف وفي ن عند تفسير قوله الزاني لا ينكح الا زانية قرئ بالجزم على النهي والمرفوع فيه بمعنى النهي ولكن ابلغ واكد كما ان رحمك الله ويرحمك ابلغ من ليرحمك هذا كلامه وهذا الامر عندنا امر استحباب اذ لا يجب عليهن ارضاعهم نعم هو واجب على الاب الا ان يكون الولد بحيث لا يشرب الا ابن امه او كان بحيث لا يوجد مرضعة غيرها او كان الولد عاجزا عن تحصيل غيرها لاعساره وعدم قدرته على الاجرة فانه يجب على الام في الاولين بلا اجرة وفي الثالث كذلك ان تبرعت عليه الكرى اذا كانت قادرة ولم يكن الولد ذا مال قبل ويحتمل ان يكون المعنى ان الارضاع في هذه المدة للام بمعنى ان حقها ويجب على الاب تمكينها منه ولا يجوز له الاخذ منها وارضاع غيرها فيكون خبرا عن حق الام الواجب على الاب تمكينها فلا يحتاج الى ما ركبه الخروج عن الظاهر من حمل الخبر على الامر قلت هذا المعنى يرجع الى الامر ايضا فان التعبير بالفعل عن ذلك صريح في غاية انه في هذه الصورة يكون الامر ظاهرا في الندب والاستحباب خلافا لقول قال في ن وهذا امر استحبابا لا امر ايجاب والمعنى انهن احق رضاعهن من غيرهن هذا كلامه وهو صريح فيما قلناه وبالجملة حمل الاخبار هنا على ظاهره لا يستقيم بوجه كما صرح به ومقتضى ما ذكرناه ان للارضاع حقها فلا يجوز ايثار الغير في حال من الاحوال واذا تعذر ارضاعها لم تجبر عليه ولو طلب الاجرة على رضاعه وجب على الاب دفعها اليها القوله فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن وهو دليل استحباب الارضاع عليها فان الواجب لا يستحق بفعله الاجرة لكون ذلك على تقدير عدم وجود متبرعة او رضا غيرها بالاقل فلو حصل احد الامرين جاز اخذ الولد من الام ودفعه الى المتبرعة وهذا هو المشهور بين اصحابنا وهو قول الشافعية وظاهر الشيخ في المبسوط ان الام اذا طلبت الاجرة على رضاعه وكانت في حبالة غير مطلقة منه طلاقا لا رجعة فيه فانها لا تستحق اجرا ولا يعقد بينها وبين زوجها عقد اجارة لان منافعها في كل وقت مستحقة للزوج في عقد النكاح فيما يرجع الى احكام الوطء وتوابعه واذا ملك بجميع المنافع لم تعقد الاجارة واليه ذهب الحنفية وفيه نظر فان الام تملك الزوج منافعها وتملك وجوه الاستمتاع

لا يقتضي تملك الاسترضاع وهو ظاهر والوالدات عام في المطلقات وغيرهن وقيل انه اراد الوالدات المطلقات لان الكلام فيهن بعيد اذ العبرة بعموم اللفظ واندراج حكم عام في محل خاص في القرآن كثير **حولين** **كاملين** تقييدهما بالكمال وان كانت التثنية تأتي على استيفاء العدد للتوكيد كقوله عشرة كاملة والمراد من الاشعار بعدم التسامح في الاطلاق **لمن اراد ان يتم الرضاعة** متعلق بالحكم السابق اي هذا الحكم وهو ارضاع حولين كاملين لمن اراد اتمام الارضاع ويحتمل تعلقه بيرضعن فان الوالد هو الذي يرضع الوالد وينسب اليه لا الام وفيه اشارة الى انه يجوز النقصان عنه على الاطلاق ومن غير تقييد ولكن اصحابنا قيدوا النقصان بشهر او شهرين وربما ذكر بعضهم ثلثة اشهر ولعل هذا التحديد اجماعي منهم بمعنى انهم مجمعون على انه لا يجوز نقصان مدة الارضاع عن احد وعشرين شهرا وفي الروايات كلا الامرين على ذلك ايضا وفيها ايضا ان الناقص عن ذلك جور على الصبي ونقل في نحو قتاده والربيع ان الله فرض على الوالدات ان يرضعن اولادهن حولين ثم انزل الرخصة بعد ذلك فقال لمن اراد ان يتم الرضاعة يعني ان هذا منتهى الارضاع وليس فيما دون ذلك حد محدود وانما هو على مقدار صلاح الصبي وما يعيش به قوله يعني يحتمل ان يكون تفسيرا لما استفيد من كلامهما في الرخصة لانه كلام عن اعتقاد وحي فلا ينافي ما ذهب اليه اصحابنا من ان نهاية النقصان ثلثة اشهر كما تقدم هذا والحكم يكون منتهى الرضاع حولين وان كان ظاهرا لانية الا ان الاصحاب جوزوا الزيادة عليهما ايضا بمقدار شهر او شهرين خاصة وحينئذ فتقييد الرضاعة بذلك وسيجيء تمام ذلك انشاء الله تعالى ومقتضى الاية ان الحولين حق لكل ولد سواء ولد لستة اشهر او اكثر ان اراد الوالد اتمام الرضاعة ونقل في نحو بعضهم ان ذلك مخصوص بمن ولد لستة اشهر قال وان ولد لسبعة اشهر فثلثة وعشرون شهرا وان ولد لتسعة فاحد وعشرون يطلب بذلك تكملة ثلثين شهرا في الحمل والفصال كما دل عليه قوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا قال وعلى هذا يدل ما رواه اصحابنا في هذا الباب لانهم رووا انها نقصت عن احد وعشرين شهرا فهو جور على الصبي انتهى وفي كلا الامرين رواه اصحابنا عليه نظر فان بعضهم يذهب الى ان اكثر مدة الحمل سنة وقد ادعى المرتضى عليه اجماع الامامية ومقتضى ما ذكر ان يكون رضاعه ثمانية عشر شهرا وهو غير جايز باجماعهم وبما روى ان النقص عن الاحد وعشرين شهرا جور على الصبي والاية محمولة على اقل ما يمكن فيه الحمل والفصال على ما بين في محله **وعلى المولود له** اي الذي يولد له وهو الوالد فان الولد يولد له وينسب اليه وتغيير العبارة للاشارة الى المعنى المقتضي لوجوب الارضاع ومؤن الرضاع عليه **رزقهن** **وكسوتهن** في البيان المراد رزق الام وكسوتها ما دامت في الرضاعة اللازمة وذلك في المطلقة من الثوري والضحاك واكثر المفسرين قال وعليه يدل نفقة الزوجات كلها فانها بالارضاع ونفقة الزوجة لا تجب بسبب

الارضاع وانما تجب بسبب الزوجية ثم قال وقال بعضهم اراد به نفقة الزوجات انتهى ولا يذهب عليك ان على الثاني بوجه ما ذهب اليه الشيخ من عدم الاجرة للام اذا كانت في حباله الا ان اجمال لا يمنع من التعلق بها في ذلك **بالمعروف** قيد في الرزق والكسوة اي على اليسار والفقر حسب ما يكون معروفا في العرف والشرع مثلها وفي الحقيقة يفسره قوله **لا تكلف نفس الا وسعها** طاقتها الا ما يشق عليها فان فيه حرجا وضيقا وقال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وعلى القول بحمل الاية على الاجرة الحاصلة بالارضاع كما هو المشهور يكون في ذلك اشارة الى ان مقتضى الاجرة مثلها لا انقص ولا ازيد كذا قيل والحكم بوجوب الاجرة على الاب مخصوص عندنا بما اذا كان الولد ممن يجب نفقته على الوالد بان يكون فقيرا وابوه غنيا فلو كان الولد غنيا كانت الاجرة في ماله دون مال ابيه ولو كان فقيرا كالاب فعلى الام ممن تجب نفقته عليها هذا اذا كانت قادرة على ما ذكر والا فمن بيت المال على ما اقتضته الادلة من خارج **لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده** تفصيل وبيان لما تقدم اي لا يكلف كل منهما الا ما هو اليسر في وسعه ولا يضار بسبب الولد وانما قال لا تضار والفعل من واحد لانه لما كان معناه المبالغة كان بمنزلة ان يكون الفعل من اثنين والمعنى ان الوالدة لا تضار زوجها بسبب ولدها بان تعنف به وتطلب منه ما ليس بعدل ولا معروف من الرزق والكسوة او ان تشغل قلبه في شان الولد او ان تقول لم يعد ما الفها الولد خذ ولدك عني او اطلب لنفسك غيرا او ترك ارضاع الولد فيحصل للوالد مرض في بدنه او لم تفعل ما اوجب عليها بعد اخذ الاجرة بحيث يحصل الضرر للوالد فيتضرر الوالد بسببه ولا يضار المولود له ايضا امرأته بان يمنعها شيئا مما يجب عليه من الرزق والكسوة او ياخذ منها وهي تريد ارضاعه فتضرر بفراقه للولد او يكرهها عليه اذا لم ترد فتضرر بالاكراه والذكر رواه الكليني في الحسن عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام وقول الله تعالى لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده قال كانت المرأة ترفع بدها الى زوجها اذا اراد مجامعتها فتقول لا ادعك اني اخاف ان احمل علي ولدك ويقول الرجل اجامعك اني اخاف ان تعلق فاقتل ولدك فنهى الله عز وجل ان تضار المرأة الرجل وان يضار الرجل المراة الحديث ولعل فحوى الرجل عن اضرارها على هذا مقيد بما اذا مضت اربعة اشهر فصاعدا لعدم جواز ترك الوطي حينئذ فيصح النهي اما قبله فيجوز فلا يكون منهيا عنه الا ان يحمل النهي على الكراهة ومقتضى الرواية ان اضرار الوالدة بترك الوطي منهي عنه وان انتفى اضرار الولد المرتضع به بسبب حصول الحمل كما قبل ان مطلق الجماع حال الارتضاع حمل لام اولا والفعل المذكور يحتمل بناءه للفاعل وللمفعول وما ذكرناه على التقدير الاول وهو الظاهر من الرواية ومنه يعلم حال الثاني بادنى نظر ولو قصرت الاية على ظاهر الرواية سهل الخطب

ولكن الاولى الحمل على الجميع كما اختاره في ان لعدم التنافي بينهما وفي فك التعبير بولدها وبولد بعد النهي
عن المضارة للاستعطاف لها عليه وانه ليس باجنبي منها فمن حقها ان تشفق عليه ولكن الوالد لا تقصر
لاضافه وهو يتم على الوجه السابق وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ عطف على قوله وعلى المولود له رزقهن
وكسوتهن الخ وما بينهما تفسير للمعروف معترض بين المعطوف والمعطوف عليه فكان المعنى وعلى وارث
المولود له مثل ما وجب عليه من الرزق والكسوة بمعنى ان المولود له اذا مات وجب على من يرثه ان
يقوم مقامه في ان يرزقها ويكسوها على الشريطة التي ذكرت من المعروف وتجنب الضرار ولكن الكلام
في الوارث الذي يجب عليه ذلك فان نفقة الولد لا تجب على غير الابوين وهو يقتضي عدم وجوب اجرة الرضاع
على غيرهما كما ذهب اليه اصحابنا وهو قول الشافعية فانهم يذهبون الى ان النفقة لا تجب على غير الاصول
والفروع والظاهر حمله على الصبي فانه وارث الاب والمراد ان المرضعة تُمان من ماله اذا مات الاب
بمعنى ان مؤنتها في ماله بعد موته اليه فيدفعها اليها الولي او الوصي او الحاكم او من ينوبه ويكون
جعل الوارث بمعنى الباقي كقوله تعالى وجعلوا وارث منا والمعنى ان على الباقي من الابوين مثل ذلك الرزق
والكسوة والوجهان يوافقان ما يذهب اليه اصحابنا الامامية من عدم النفقة على غير الآباء والاولاد
وقيل المراد وارث الصبي الذي لوماته الصبي ورثه وحكاه في الكشاف عن جماعة من العامة وضعفه ظاهر
فان الوارث انما يقال لحقيقة على من ورث بالفعل واطلاقه على من يصير فيما بعد وارثا على تقدير موت
الصبي وتخليته ملا في غاية البعد ويمكن حمله على وارث الاب مطلقا ويكون فيه اشارة الى وجوبها على
الوارث في مال الميت قال في ن وقد روي في اخبارنا ان على الوارث كائنا من كان النفقة قال وهذا يوافق
الظاهر وبه قال قتادة واحمد بن اسحق قلت يمكن المصير الى ذلك نظرا الى الظاهر لا يته والاخبار ويكون هذا
مستثنى من المواضع التي لا يجب فيها النفقة على غير الابوين ويمكن حمل الاخبار على ما اذا وقعت
الاجارة قبل موت الاب وما تقبل ان يسلم الاجرة بتمامها فانه يجب على الوارث دفع الباقي الى
المرضعة ويكون فيها دلالة على عدم بطلان الاجارة بموت الموجر فتامل فَإِنْ أَرَادَا اي الوالد
والوالدة فِصَالًا اي قطع الولد عن الرضاع وفطامه قبل الحولين عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ صفة
الفصال اي فصالا صادرا عن تراض منهما وتشاور بينهما قبل اتمام الحولين مشتملا على مصلحة
الصبي وعدم اضراره به والتشاور والمشاورة استخراج الراي من شرت العسل اذا
استخرجته فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فلا اثم عليهما فيما فعلا من الفصال قبل الحولين وفيه توسعة بعد
التحديد بالحولين واشتراط رضا الابوين لا يرد لا كلام فيه لانه ولي الطفل واما الام فلانها احوط للرضيع وهي

اعزوعال الصبي مع كثرة شفقتها عليه فناسب اعتبار رضاها اذا لم يكن قصدها الا الاصلاح ولعل
في اطلاق التشاور من غير الاضافة اليهما اشارة الى انه لا ينبغي اخذ ذلك من مشورة العار فان بحال
الصبي زيادة عليهما وحمل الفصال على ما قبل الحولين هو الاظهر من الاية ورواه الحلبي في الحسن عن ابي
عبد الله ع قال وان اراد افصالا عن تراض منهما قبل ذلك كان حسنا والفصال هو الفطام
والمشار اليه بذلك هو الحولين المتقدم ذكرهما ونقل في ن قولا عن ابن عباس بحمله على ما قبل الحولين
الحولين اشهر او بشهرين كما سلف الاشارة اليه ولا يخفى بعده بحسب المعنى عن السياق وَإِنْ أَرَدْتُمْ خطاب للاولاد
أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ ان تطلبوا لهم مراضع غير امهاتهم اما لابائهن عن الارضاع او لعلة ظهر من
انقطاع لبن او غيره وحذف احد المفعولين للاستغناء عنه كما تقول استنجح الحاجة ولا تذكر من
استنجحه وهكذا الحكم في كل مفعولين لم يكن اخرهما عين الاول فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ في ذلك الاسترضاع
إِذَا سَلَّمْتُمْ الى المراضع مَا آتَيْتُمْ اي ما اردتم ايتائه واعطائه طفن من الاجرة فان التعبير بالفعل عن
الارادة كثير او ما ضمنتم والتزمتم وجواب الشرط محذوف دل عليه ما قبله ويحتمل كونه من غير جنسه مثل
فقد خرجتم من عهدة الواجب او براءات ذممكم ونحوه وفي التسليم شرطا في جواز الاسترضاع ولا في
صحة الاجارة ولا يترتب على عدمه جناح وان وجب عليه الوفاء به نعم هو مندوب الى الاولى ويجوز ان يكون
للحث والترغيب على ان يكون الشيء الذي يعطاه حاضرا عندها مسلما اليها لتكون بطيبة النفس راضية فتبذل
غاية الجهد فيه ويعود ذلك صلاحا لشان الطفل واحتياطا في امره بِالْمَعْرُوفِ متعلق بسلمتم امروا
ان يكونوا عند تسليم الاجرة الى المراضع مستبشري الوجوه ناطقين بالقول الجميل مطيبين لانفس
المراضع ما امكن حتى يؤمن تنفيرهن بتقطع معاذيرهن ويعود فائدة ذلك الى الصبي ايضا هذا
واطلاق نفي الجناح في الاسترضاع للمراضع دلالة على ان للزوج ان يسترضع الولد ويمنع الزوجة
من الارضاع مطلقا كذا عندنا مقيدا اذا وجدت متبرعة بارضاعه ولم تتبرع الام به او وجدها اذا وجد
من يرضعه باقل مما طلبت الام ولم ترض به فلو انتفى الامران لم يكن للاب انتزاعه منها ولا استرضاع
غيرها لمكان اولويتها كما اقتضته صدر الاية وَاتَّقُوا اللَّهَ يعني معاصيه او عذابه في مجاوزتها
حدا لكم من امر الاطفال والمراضع بل مطلق الواجبات والمحرمات وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ
باعمالكم عليم لا يخفى عليه شيء منها وفيه تهديد وتخويف عن مخالفة ما حده البَاءَة
فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ التعريض ضد التصريح وهو الهام المقصود عالم يوضع له حقيقة
ولا مجازا وحاصله ان تضمن كلاما ما يصلح للدلالة على المقصود وعلى غير المقصود كالاشعاره

بجانب للقصد اتم وارجح كقول السائل للغني حيث لا سلم عليك يريد به الاشارة الى طلب شئ منه
واصله من العرض للشئ الذي هو جانبه وناحيته منه كان المتكلم اما ال الكلام الى جانب يدل على الغرض
ويسمى التلويح ايضا لانه يلوح منه ما يريده والفرق بين التعريض والكناية ان التعريض ما عرف به المكنى
الدلالة على الشئ بغير لفظه الموضوع له بل بلوازمه كطويل النجاد لطول القامة وكثير الرماد للمضياف
والخطبة بالضم والكسر اسم للحالة غير ان المضموم يختص بالموعظة والمكسورة بالذكر الذي يستدعى
به الى عقد النكاح والمراد بالنساء المعتدات ما وخصها اي بالمعتدة للوفاة ومقتضاه عدم
جواز التعريض بالخطبة للمعتدة من الطلاق البائن وهو احد قولي الشافعي يستدل ابن عليه بان الصاحب
العدة ان ينكحها فاشبهت الرجعية ولاصح عندهم الجواز لانقطاع سلطنة الزوج عنها وحصول
البينونة وقد استظهره وتي في اخر تفسير هذه الاية وح فلا وجه لتخصيصها في الاول بالمعتدة بالوفاة
الا ان يكون غرضه الاشعار بالجمع عليه فيما بينهم والمختلف فيه فان المعتدة عن الوفاة لا خلاف فيه
عندهم وما ذكرناه اولى للظهور الاية في العموم واحتياج التخصيص الى مخصص واضح والاصل
عدمه وكون الكلام قبلها في المتوفى عنها لا يستلزمه لان العبرة بعموم اللفظ نعم الواجب تخصيصها
بغير ذات العدة الرجعية لانها في حكم الزوجة اجماعا فلا يجوز لها التعريض من غير الزوج والتعريض
في الخطبة ان يقول لها انت جميلة ونافعة وصالحة للتزويج ونحو ذلك من اوصافها او يذكر بعض
اوصافه مثل انا محتاج الى التزويج وعسى الله ان يبتلي لي امرأة صالحة او انا من قريش او الي الراغب
في النساء ونحو ذلك وروي في ق عن ابن المبارك عن عبد الرحمن بن سليمان عن خالته قالت دخل علي ابو
جعفر محمد على عمتي وانا في عدتي فقال قد علمت قرابتي من رسول الله ص وحقي جدي على عمر وقدمي في الاسلام
فقال يغفر الله لك تخطبني في عدتي وانت يوخذ عنك فقال ايوقد علمت انا اخبرتك بقرابتي من
رسول الله ص وموضعي فقد دخل رسول الله ص على ام سلمة وكانت عند ابن عمها ابي سلمة فتوفي عنها فلم يزل
يذكرها منزلته من الله وهو متجاف على يدي حتى اثر الحصير في يدي فلما كانت تلك خطبته **انا كنتم في**
انفسكم اي سترتم واضمرتم في قلوبكم من نكاحهن بعد مضي عدتهن ولم تذكروه بالسنتكم لا تعرضا
ولا مصرحين **علم الله انكم ستذكرونهن** لا محالة ولا تصبرون على الكتمان والسكوت عن النطق
لرغبتكم فيهن وعدم صبركم لان شهوة النفس اذا حصلت في باب النكاح لم يكد المرء يصبر عن النطق
بما ينبئ عن ذلك وهذه الجملة كالمعللة لرفع الجناح بالتعريض في الخطبة وفي نوع توبيخ **ولكن لا**
تواعدوهن سرا استدراك عن محذوف دل عليه ستذكرونهن اي فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن

سرا اي نكاحا او جماعا عبر بالسر عنه كقول امرئ القيس الا زعمت بسباسة اليوم انني كبرت ولا يحسن السر امثالي
ويحتمل ان يراد بالمواعدة سرا ما يستهجن لاظهار قبحه في الغالب كما يستحيي من المجاهرة به
الا ان تقولوا قولا معروفا وهو ان تعرضوا بالخطبة ولا تصرحوا بها وقد تظافرت اخبار ائمتنا عن الائمة ع
بان المراد بالقول المعروف في التعريض بالخطبة ومنها ان من المواعدة سرا ان يقول لها موعدك بيت
فلان وان منها ان يعزم عقدة النكاح وهو في الحقيقة استثناء من لا تواعدوهن اي لا تواعدوهن
مواعدة قط الا مواعدة معروفة غير منكرة مشتملة على تعريض لا تصريح او لا تواعدوهن الا بالقول
المعروف وهو التعريض وعلى هذا فسر اغير داخل في المستثنى منه ولا يجوز ان يكون لا استثناء
منقطعا من سرا لانه اذا قيل لا تواعدوهن الا التعريض والتعريض غير مواعدة سرا لم يكن
في الحال وفيه نظر فانه على تقدير انقطاع الاستثناء يكون مفاد الكلام انكم لا تواعدوهن مواعدة
سرا ولكن تعرضوا لهن بالقول المعروف الذي لا يشتمل على التصريح بالخطبة ولا محذور في ذلك لا
يلزم كونه موعودا وفرق بين ذلك وبين مقتضى الاية جواز التعريض بالخطبة للمعتدة بائنا وتحريم
التصريح لها وليس الحكم مقصورا على المعتدة من الوفاة كما اشرنا اليه **ولا تعزموا عقدة النكاح**
من عزم الامر وعزم عليه يتعدى ولا يتعدى وذكر العزم للمبالغة في النهي عن عقد النكاح في
العدة لان العزم على الفعل يتقدمه فاذا نهي عنه كان عن الفعل انهي والمراد لا تعزموا عقد
عقدة النكاح لان التحريم على الفعل وعقدة النكاح الحالة الثابتة بسبب العقد بين الزوجين فلا
يتعلق بها الفعل وقيل معناه ولا تقطعوا عقدة النكاح فان اصل العزم القطع بدليل الا صيام
لمن لم يعزم الصيام من الليل كذا وقف واعترض بان الاستناد الى الحديث غير واضح اذ يحتمل القصد
والنية واجيب بان النية يعتبر فيها القطع ولا يكفي مجرد القصد كما قالوه حتى يبلغ الكتاب اجله حتى
ينتهي ما كتب وفرض من العدة فالكتاب بمعنى المكتوب اي المفروض ويجوز ان يراد بالكتاب القرآن
والمعنى حتى يبلغ فرض الكتاب اي ما فرض من القرآن من العدة والاجل المضروب لها وهو بعيد
واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم من العزم على ما لا يجوز وغيره من الاسرار والضمائر **فاحذروه**
ولا تعزموا على شئ من العزم عليه فانه يعاقبكم على ذلك وقد يستدل به على ترتب العقاب
على العزم على الحرام كما اختاره السيد المرتضى ويدل عليه غير من الايات والاكثر على ان
العزم على المعصية لا يعاقب عليه ما لم يقع المعصية منه ويثاب بعزم الطاعة وهذا من الطافه تعالى
على عباده وعلى هذا فالاية محمولة على المبالغة في عدم قربان المعصية ويمكن حمل كلام من يحرم على

قوله عليه السلم

انه تعالى لا يعاقب بالعزم على المعصية عفا بها نعم يثبت على الطاعة ثوابها وفى لا تنافى بين كلام السيد وكلامهم فتامل **واعلموا ان الله غفور رحيم** فلا يعاجلكم بالعقوبة مجرد العزم بل يوخر العقاب حتى يقع المنهى عنه بحلوله وعدم الفوت والعجز ففيه اماءة الى قوله الاكثر والمراد انه لا يعاجل بالعقوبة فى جميع المعاصى بل ينتظر المسقط كالتوبة وفى الاخبار دلالة على ذلك ايضا **الثانية عشر الزانى لا ينكح الا زانية** اى الفاسق الخبيث الذى من شانه الزنا والتفجر لا يرغب فى نكاح الصوالح من النساء اللاتى على خلاف صفته وانما يرغب فى نكاح فاسقة خبيثة من شكلته فان المشاكلة علة الالف والاجتماع والمخالفة علة النفرة والافتراق **او مشركة** لانها تقر منه فى جنب الفعل **والزانية لا ينكحها الا زان** اى الفاسق الخبيث المسافح لا يرغب فى نكاحها الصلحاء من الرجال بل ينفرون ويتباعدون عنها وانما يرغب فى نكاحها من هو مثلها فى الفسق **او مشرك** لكان الالف وكان حق المقابلة ان يقال والزانية لا تنكح الا زانيا او مشركا لكن لاية ورد فى بيان احوال الرجال فى الرغبة فيهن على ما قيل انها نزلت فى رجل من المسلمين استاذن النبى ص ان يتزوج ام مهزول وهى امراة كانت تسافح وطلب اية على بابها تعرف بها او انها نزلت فى فقراء المهاجرين حيث رغبوا فى نكاح موسرات كانت فى المدينة من بغايا المشركين فاستاذنوا رسول الله ص فنزلت وفى قرن الزنا بالشرك فى الموضعين تغليظا لامر الزنا وتقبيحا على فاعليه حيث انه عشابة الشرك والاية وان كان ظاهرها الخبر فهى فى معنى النهى اى لا تنكح الزانية ولا الزانى وبويد قوله **وحرم ذلك على المومنين** الحمد وحين عند الله بلا ايمان لانه تشبه بالفساق وانخراط فى سلكهم وحظور موضع التهمة والتسبب لسوء المقال بين الناس والطعن فى الدين واحتمل ان يكون الاية خبرا محضا على معنى ان عادتهم جارية على ذلك وعلى المومن ان لا يدخل نفسه تحت هذه العادة ويتصون عنها وعلى هذا فلا يرد ان الزانى قد ينكح المومنة العفيفة والزانية قد ينكحها المومن العفيف ويمكن الجواب ايضا بان المراد ان الزانى فى الغالب لا ينكح الا زانية وكذا الزانية فى الغالب لا ينكحها الا الزانى فتامل وظاهر النكاح فى الاية بمعنى العقد لانه الموضوع كما هو المتبادر من اطلاقه قال فى فو وقيل المراد بالنكاح الوطى وليس بقوله لامرين احدهما ان هذا الكلام انما ورد فى القران لم ترد الا فى معنى العقد والثانى فساد المعنى واداوه الى قولك الزانى لا يزنى الا بزانية والزانية لا يزنى بها الا زان قلت ويوئد كونه بمعنى العقد ورود روايات عدة بان الاية المذكورة وردت فى رجال ونساء كانوا على عهد رسول الله ص مشهورين بالزنا فنهى الله عز وجل عن ايلاج الرجال والنساء والناس اليوم على تلك المنزلة فمن شهر شيئ من ذلك او اقيم عليه الحد فلا تزوجوه حتى تعرفوا توبته روى

ذلك زرارة وابو البختري الكناني عن الصادق ومحمد بن مسلم عن الباقر وغيرهم ممن روى عنهما عليهما السلام ومقتضى ذلك عدم جواز نكاح المشهورة بالزنا او المحدودة قبل التوبة دواما ومتعة وقد صرح الصدوق بان من تمتع بالزانية فهو زان لان الله تعالى قال الزانى لا ينكح الا زانية او مشركة الاية واليه ذهب ابن البراج ولكن المشهور بين الاصحاب الجواز على كراهة واجتمع لهم العلامة بالاصل وبما رواه زرارة قال سالته عما رواه اصحابنا عن الرجل يتزوج الفاجرة منعة قال لا باس به فان كان التزوج لا خر فليمنعها وبما رواه عن على بن يقطين قال قلت لابى الحسن ع نساء اهل المدينة قال فواسق قلت فاتزوج منهن فالنعم واجابوا عن الاية بان النكاح يراد به الوطى وفيه نظر اما الاصل فبعد الدليل لا وجله والاية غير واضحة الصحة ويمكن حملها على التزوج بالفاجرة بعد التوبة ولا كلام فيه وروايته على بن يقطين غير صريحة فى كون الفسق بسبب الزنا وحمل النكاح فى الاية على الوطى قد تقدم ما فيه ولاحتياط يقتضى ما ذكرناه وقيل نكاح الزانية محرما فى اول الاسلام ثم نسخ بقوله تعالى وانكحوا الايامى منكم الاية فانها تتناول المسافحات وفيه نظر اذ لا تنافى بين العام والخاص ليحكم بكون العام ناسخا له والمعهود ذلك التخصيص كما ثبت فى محله **النوع الخامس** فى اشياء تتعلق بنكاح النبى ص تسعة واجبة وفيها ايات الاولى **يا ايها النبى قل لازواجك ان كنتن تردن الحوة الدنيا** السعة والتنعم فيها **وزينتها** وزخارفها **فتعالين امتعكن** اعطكن متعة الطلاق **واسرحكن سراحا جميلا** والسراح الجميل الطلاق من غير خصومة ولا مشاجرة بين الزوجين وقد تقدم حكم متعة الطلاق **وان كنتن تردن الله ورسوله** اى طاعة الله وطاعة رسوله **والدار الاخرة فان الله اعد للمحسنات منكن** للعاملات باقتضاء المرتبات الاحسان للمطيعات **اجرا عظيما** يستقصر دونه الدنيا وزينتها روى الواحدى باسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان النبى ص جالسا مع حفصة فتشاجرا فقال لها هل لك ان اجعل بينى وبينك رجلا فقالت نعم فارسل الى عمر فلما ان دخل عليها قال لها تكلمى فقالت يا رسول الله تكلم ولا تقل الا حقا فرفع عمر يده فوجاها وجهها ثم رفع يده فوجاها وجهها فقال يا رسول الله كفك فقال عمر يا عدوة الله النبى لا يقول الا حقا والذى بعثه بالحق لولا مجلسه ما رفعت حتى توفى فقام النبى ص فصعد الى غرفة فكث فيها شهرا لا يقرب شيئا من نسائه يتغدى ويتعشى فيها فانزل الله هذه الايات وقيل ان ازواج النبى سالنه شيئا من عرض الدنيا وطلبن منه زيادة فى النفقة وآذينه لغيرة بعضهن على بعض فالى رسول الله ص منهن شهرا فنزلت اية التخيير فارقته واختيار زينة الدنيا وبان اختياره والصبر على ضر الفقر لذلك يكونها لهن على الضر والفقر ومقتضى الاية وجوب التخيير عليه وعلى هذا اصحابنا والشافعية قولا بان التخيير كين

بالتخيير بين نسائه كما دلت عليه الآية السابقة خيرهن رسول الله ﷺ فاخترنه جميعا فشكر لهن الله فنزل النهي
عن التزويج عليهن والقول لهن وكافاه لحسن صنيعهن معه وقيل معناه لا يحل لك النساء من بعد
النساء اللواتي احللنا لك في قولنا انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن وبحمل حاصله
انه لا يحل لك النساء من بعد اللاتي نص على احلالهن من الاجناس الاربعة واما غيرهن من الكتابيات
والاماء بالنكاح ومن الاعراب ومن الغرائب فلا يحل لك التزوج لهن وعلى هذا فليس في الآية تحريم
غيرهن ولا المنع من طلاقهن وروى الكليني في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قلت قوله لا يحل لك
النساء من بعد قال انما عنى به النساء اللاتي حرم عليه في هذه الآية حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم
واخواتكم الى آخر الآية ولو كان الامر كما يقولون كان قد احل لكم ما لم يحل لاحد كم يستبدل كلما
اراد كما ليس الامر كما يقولون ان الله عز وجل احل لنبيه ما اراد من النساء الا الاخر من هذه الآية التي
في النساء ونحوها رواه ابو بصير عن ابي عبد الله ع ولا ان تبدل بهن من ازواج اي تفارقهن وتنكح
غيرهن ولو اعجبك حسنهن تاي النساء المستبدلات بهن وهو حال من فاعل تبدل ومن موصولة
وهو من ازواج فان من فيه مزيدة لتاكيد الاستغراق لتوغله في التنكير وعدم ذكر ما يخصصها
والتقدير مفروضا اعجابك بهن ويكون تحوز به بعد وقد يجاب عليه ما قبله وهو لا يحل وفائدة هذه
الشرطية التاكيد والمبالغة وقد اختلف في بقاء حكم الآية ونسخه فقيل انها منسوخة بقوله ترجي
من تشاء منهن وتؤوي اليك من تشاء الآية وقيل نسخت بالسنة عند من يجوز نسخ القرآن بالسنة والآية
بعدها ايح له تزويج ما شاء وعن عايشة انها قالت ما فارق رسول الله الدنيا حتى احل له ما اراد
من النساء وقيل ان المحرم باق لم ينسخ وهو ايضا سبب ما روي عن ابن عباس من ان المراد من النساء ما
حرم في سورة النساء الا ما ملكت يمينك استثنا منقطع بخالف حكم ما تقدم لفظهم وان المراد
من النساء الازواج وكان الله على كل شيء رقيبا عالما حافظا فاحفظوا امركم ولا تفرطوا ما
احل لكم الثالث يا ايها النبي انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن مهورهن ولا لالمهاجر على
البضع والايتا قد يكون بالاداء وقد يكون بالالتزام ويجوز ان يكون المراد من الآية معناه الاقتضاء
وهو الدفع وتقييد الاحلال بالايتاء مجمل لا توقف الحل عليه بل الاثبات الافضل له فانه يختار
لرسوله الاطيب الاتي كما اختصه بغنم هما من الخمس ايصوافيه وغيرها مما سواهما من الانفال وظاهر ان سوق المهر
اليها عاجلا افضل من ارساله ويؤجله قال في ف وكان التعجيل تبذلا للسلف وسنة لهم ولا
يعرف بينهم غيره وما ملكت يمينك مما افاء الله عليك من الغنايم والانفال وكانت من الغنايم

بالنسبة الى نسائه وان من اختار منهن
للسعة الدنيا وزينتها يطلقها القولة تعالى
ان تمتعكن واسرحكن الآية وعند العامة
القائلين بوقوع الطلاق بالكناية
هو كناية عن الطلاق صح فيه طلقتك

واجبا عليه وانما كان مندوبا وفيه بعد وهذا التخيير ليس كحكم غير اصحابنا بل هو من خواصه ص
وفي اخبارنا المعتبرة والاسناد المروية عن الصادقين عم ما يناسب والخيار انما هذا شئ خص الله
رسوله وقد نقل ابن الجنيد القول بوقوع طلاق واحد لو وقع من احاد الناس فصاعدا
وكانت على طهر من غير جماع في مثل الحال التي لو اراد ان يطلقها ثم خيرها فقال لها قد خيرتك او جعلت
امرك اليك ويجب ان يكون ذلك بشهادة فان اختارت نفسها من غير ان تشاغل بحديث من قول او فعل
كان يمكنها ان لا تفعله مع اختيارها وان اختارت بعد فعلها ذلك لم يكن اختيارها لما ماضيا وان اختارت
في جواب قوله لها ذلك وكانت مدخولا بها وكان تخييرا ياها من غير عوض اخذ منها كانت كالتطليقة
الواحدة التي هو احق برجعتها في عدتها وان كانت غير مدخول بها فهي تطليقة بائنة وان كان تخييرا عن
عوض اخذ فهي بائن وهي املك بنفسها انتهى وظاهره ان حكم الطلاق فيما ترتب عليه ونحو قال
ابن ابي عقيل وجماعة من الاصحاب وهو بعيد ولعل حجتهم ما رواه زرارة عن الباقر ع قلت له رجل
خير امرأته قال انما الخيار لها ما دامت في مجلسها فاذا افترقا فلا اخيار لها ونحوها من الاخبار واجاب
الشيخ عنها على التقية لانها موافقة للعامة فانهم مجمعون على ان الحكم ثابت بالمذهب الى كل واحد ولعلم
تحملها على التقية لا يصح ان نطرح الاخبار التي تقتضي ان ذلك غير ثابت لكل احد وانه شئ يخص النبي ص
ونحوه ولا نعمل بها على وجه ويمكن حملها على ما اذا طلقت بعد التخيير وبذلك يحصل الجمع بين الاخبار وايات
هذا وقد اختلف العامة فيما يقع به فقال الحنفية اذا قال لها اختاري فقالت اخترت نفسي او قال اختاري
نفسك فقالت اخترت وقعت طلقة بائنة على ما قاله في ف لكن اذا كان في المجلس او اشتغلا بما يدل على
الاعراض وقال الشافعي طلقة رجعية على ما قاله ابن ادريس الى ثبوت حكم التخيير الا
ابن الجنيد قال ان كان عن عوض كان بائنا والا كان رجعيا كما سلف والاخبار الدالة عليه واردة
على الوجهين معا وقد يرفع فيحملها على التقية وقال مالك اذا اختارت نفسها وقعت ثلاث تطليقات
قالوا وفي تعليق التسريح بارادتهن الدنيا وجعله قسيما لارادتهن الرسول ص دلالة على ان المخير اذا
اختارت زوجها لم تطلق وادعى في ف عليه اجماع فقهائنا لا مصار وكانه لم يعتبر خلاف زيد بن ثابت
حيث ذهب الى وقوع طلقة واحدة مع اختيارها زوجها ونحوه الحسن ولعل دعواه انما يقع على النبي ص
طلاق بعد اختيار لازواجه لغم على ما روي وكان عايشة اختارت رسول الله ص وكذا ابو ذر فانه روي
انه طلاق بوجه وبالجملة فهذه الاحكام غير معمول عليها عند اكثر اصحابنا فلا حاجة الى استقصائها
الثالث لا يحل لك النساء من بعد الخمس الذي خير فيها فاختار الله ورسوله قيل ان الله تعالى امر رسوله

بالتخيير

مارية القبطية ام ابنه ابرهيم ومن لا انفال صفيه وجويريه اعتقهما وتزوجهما والكلام في هذا القيد كسابقه فان المملوكه مطلقا حلال لا انه تعالى اراد له الافضل وذلك لان الجاريه اذا كانت سبيه بالكها وغنيمه سيفه ورمحه وما غنمه الله تعالى من دار الحرب كان احل واطيب مما يشتريه من سوق المسلمين قال في والسبي على ضربين سبي طيبه وسبي خبيثه فسبي الطيب ما سبي اهل الحرب واما من كان له عهد فالسبي منهم سبي خبيثه ويدل عليه قوله مما افاء الله عليه وان في الله لا يطلق الا على الطيب وفي الخبيث قلت ليس مراده ان التقييد بكونها مما افاء الله للاحتراز عن سبي الخبيثه فانه لا يصير مملوكا باجماع علماء الاسلام وانما المراد ان ما ملكت من هذا الجنس ونحوه لا ان في الله الخ وبنات عمك وبنات عماتك اي نساء قريش وبنات خالك وبنات خالاتك يعني نساء بني زهره اللاتي هاجرن معك الى المدينه يحتمل ان يكون القيد قيدا في الحل في حقهن خاصه ويؤيد ما روي عن ام هانئ بنت ابي طالب انها قالت خطبني رسول الله ﷺ فاعتذرت اليه فعذرني ثم انزل الله هذه الآيه فلم احل له لانني لم اهاجر معه وفي البيان هذا انما كان قبل تحليل غير المهاجرات ثم نسخ شرط الهجره في التحليل ويحتمل ان يكون القيد بيانا للافضل فان اللاتي هاجرن معه من قرابته غير المحارم افضل من غير المهاجرات من قرابته كما قدمناه في الاسلام وزياده المرتبه لمن على غير هو وامراه مؤمنه ان وهبت نفسها للنبي تعمل فيه ما قبلها اي تحل امراه مؤمنه وانه عطف على ما تقدم ولا ينافيه التقييد بان النبي للاستقبال فان المعنى بالاحلال الاعلام بالحل اي اعلمنا بحل امراه لك ان وهبت لك نفسها ولا تطلب منك مهرا من النساء المؤمنات ان اتفق ذلك ومن ثم اورد هبتها نكره وقرئ بفتح ان على التعليل بتقدير حذف اللام وان يكون مصدر وحذف معه الزمان اي مدة هبتها ان اراد النبي ان يستنكحها شرط للشرط الاول في استيجاب الحل فاد هبتها منه لا يوجب حلها الا باراده ورغبته فيها فان القبول شرط في الهبه واراده ورغبته قبول الهبه وبالتمام ومقتضى الايه انه لا يجب مهر للواهبه ولو بعد الدخول لانها اسقطته وهو قضيه الهبه والشافعيه قالوا بوجوب المهر وكون ذلك خاصه له ليس من حيث عدم المهر بل من حيث ان العقد بلفظ الهبه وفيه ضعف وظاهر الايه كون ذلك خاصه من حيث المجموع والبقاء ان في العدول عن الخطاب الى الغيبه تكرير لفظ النبي ثم الرجوع الى الخطاب بقوله خالصه لك من دون المؤمنين فلا يشاركك فيها غيرك للايذان بانه مما خص به لشرفه ونبوته وتقرير الاستحقاقه الكرامته لاجلها واستدل بها الشافعي على ان النكاح لا ينعقد بلفظ الهبه لان اللفظ تابع للمعنى وقد خص عليه الصلوه والسلام بالمعنى فيخص باللفظ وعلى هذا اصحابنا وقد تظافرت اخبارهم عن ائمه الهدى بذلك واجاز الحنفيه وحي عها بلفظ الهبه نظرا الى

ان الامه والرسول سواء في الاحكام الا فيما خصه الدليل ولا دليل وهو من الضعف كان والدليل ظاهر الايه واختصاص المعنى به يوجب اختصاص اللفظ هذا وقد اختلف في انه هل كان عند النبي ﷺ امراه وهبت نفسها له ام لا فعن ابن عباس لم يكن عند رسول الله ﷺ امراه كذلك وقيل كانت ميمونه بنت الحارث بلا مهر وقد وهبت نفسها له وقيل هي زينب بنت خزيمه ام المساكين امراه من الانصار وقيل هي ام شريك بنت جابر وقيل خوله بنت حكيم ويؤيد هذا القول ما رواه الكليني باسناده عن ابي بصير وغيره في تسميه نساء النبي ﷺ الى ان قال وما تحته عن تسع نسوه وكان له سواهن التي وهبت نفسها للنبي ﷺ وانتصاب خالصه على انه مصدر مؤكد اي خلص لك احلالنا احلالا خالصه يعني خلوصا ويجوز على الحاليه من الضمير في وهبت او صفه مصدر محذوف اي هبه خالصه وقد اختلف في كون الحكم هذه الاربعه او الاخيره واستدل النافي على الاول بورود هذا في اثر الاحلال الاربع كما يدل عليه قوله قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وملكت ايمانهم والمعنى ان الله قد علم ما يجب فرضه على المؤمنين في الازواج والاماء وعلى اي حال وصفه يجب ان يفرض عليهم كشرايط العقد ووجوب المهر بالوطي ونحوه والحصر بعد محصور ففرضه وعلم المصلحه في اختصاص رسول الله ﷺ بما اقتضته فعل لكيلا يكون عليك حرج متعلق بخالصه والمعنى انا اخصصناك بالتزيد واخترنا لك ما هو اولى وافضل في دينك وفي دنيا حيث احللنا لك اجناس المنكوحات وزدنا لك الواهبه نفسها لك لا لغيرك على الفرق بينك وبين المؤمنين في ذلك ولا يرد عليك انه على تقدير كون الخالص لا ربع يكون النفوذ في الاول معتبرا في التحليل وقد ذكرنا ما يتعلق بذلك وكان الله غفورا لذنوب عباده تفضلا او مع التوبه رحيما بهم اويدل في رفع الحرج عنك الربعه ترجي من تشاء منهن اي النساء وهي بالهمز بمعنى تؤخرها وتترك مضاجعتها وقرا حمزه والكسائي وحفص ترجي بالياء والمعنى واحد وتؤوي اليك من تشاء وتضم اليك من تشاء منهن وتضاجعها وهو اشاره الى عدم وجوب القسم عليه بين نسائه كما يجب ذلك علينا فيكون من خواصه ﷺ ولا ينافيه قسمته بينهن حتى انه كان يطاف عليهن وهو مريض ويقول هذه قسمتي فيما املك واما تعلم مما لا املك يعني قلبه لان ذلك كان كذلك من قبل النبهن لا وجوبا عليه وهذا هو المشهور بين اصحابنا ويحتمل ان يكون المعنى تترك الترويج ممن شئت من نساء امتك وتتزوج من شئت منهن ويؤيد هذا المعنى ما في صحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قلت له ارايت قوله ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك من تشاء فقال من اوى فقد نكح ومن ارجا فلم ينكح الحديث ويحتمل ان يكون المعنى تطلق من تشاء من النساء وتمسك من تشاء وعلى الاخيرين يكون ناسخا لقوله تعالى

لا يحل لك النساء من بعد لاية على بعض الوجوه كما اشرنا اليه سابقا او مرتبت من عزلت يمكن ان يكون
العزل بمعنى الطلاق ويحتمل ان يكون بمعنى ترك القسمة يعني ان للمعزول لك ان تؤوي لطن بعد ابتغائك
لطن فلا جناح عليك في اي شئ فعلت لك ان تؤوي اليك امراة ممن عزلت لطن وتضمها اليك
فلا اثم عليك في ابتغائها اباح الله له ترك القسم في النساء حتى يوفر من شاء عن وقت نوبتها وبطا
من شاء في غير وقت نوبتها وله ان يعزل من يشاء وله ان يرد المعزول اذا شاء فضله الله تعالى بذلك على
جميع الخلق ذلك ادنى ان تقر اعينهن ولا يحزن ويرضين بما اتيتهن كلهن ذلك التفويض الذي اشتمل اقرب
الى قرة اعينهن وقلة حزنهن ورضاهن جميعا لانه اذا سوى بينهن في الارجاء والعزل والابتغاء وارتفع التفاضل
ولم يكن لاحد لطن مما تريد ومما لا تريد الا مثل ما للاخرى وعلم ان هذا التفويض من عند الله وحاصل
بفرضه اطمانت نفوسهن وذهب التنافس والتغاير بينهن وحصل الرضا وقرت العيون وتسلت القلوب
او ان ذلك اشارة الى رد المعزول لانك اذا علمت ذلك علم انهن غير مطلقات وجوز ان يرجعن
اليك فقد ركنا ان ارجا منهن سودة وجويرية وصفية وميمونة ولم جميعة فكان يقسم لطن ما شاء كما
والله يعلم ما في قلوبكم من الرضا والسخط والميل الى بعض النساء دون بعض وكان الله عليما بما
عباده حكيما في ترك معاجلتهم بالعقوبة فهو عقيب ما يتقي ويخشى منه الخامسة واذ تقول للذي انعم
الله عليه بالاسلام الذي هو اجل النعم واعظمها وانعمت عليه باعتاقك اياه بعد ان ملكته بالاسر
ومجنك له حتى جعلته بمثابة الابن فلا تعرفه الناس الا به كما قيل فهو يتقلب في نعم الله وفي نعمتك وهو زيد بن حارثة فان النبي صلعم بعد ان اكرمه على الوجه السابق خطب له زينب بنت جحش الاسدي وكانت ابنة
اميمة بنت عبد المطلب عمة رسول الله صلعم وعندها انها تخطبه لنفسه فلما علمت ان الخطبة لزيد ابت
وانكرت ذلك لعلو نسبها فانزلت اية وما كان لمؤمن ولا مؤمنة الاية فقالت رضينا يا رسول الله
فانكحها اياه وساق عنه المهر وقد كانت نفس النبي صلعم تجفو عنه فلما لم يرغب في نكاحها وزوجها من
زيد لمكان شك المجبر وقربها منه ثم ان رسول الله صلعم اتى منزل زيد بعد ان نكحها زيدا بلا امر عرض له
فابصرها فوقعت في نفسه فقال سبحان الله مقلب القلوب وصعت زينب بالتسبيح فذكرتها لزيد فنفطن
والقى الله في نفسه كراهة حبها والرغبة عنها فقال لرسول الله صلعم اني اريد ان افارق صاحبتي فقال مالك
ارابك منها شئ فقال لا والله ما رايت منها الا خيرا ولكنها تعظم علي بشرفها وتوذيني لما عليه
زوجك واتق الله مقول قوله وهذا يقتضي مشاجرة جرت بينهما حتى وعظه الرسول وقالا له كما
واتق الله في معاشرتها ومفارقتها وتخفي في نفسك ما الله مبديه وهو ارادة نكاحها ان طلقها او
ارادة طلاقها وعلمك بان زيدا سيطلقها وانك ستنكحها لان الله تعالى اعلمه بذلك قيل لو كتم رسول
الله شيئا مما اوحي اليه لكتم هذه لانه وتخشى الناس تعييرهم اياك بذلك وقالوا تنهانا عن امره بطلاقها
وتزوجها والله احق ان تخشاه ان كان في ذلك ما يخشى والواو في المواضع الثلثة للحال وايت للعاتبة
على هذا الوجه دالة على انه صلعم ترك منه ما هو منهي عنه في الواقع فان الانسان قد يتحفظ من اشياء
يستحي من اطلاع الناس عليها وهي في نفسها مباحة متسعة وحلال مطلق لا عيب عليه عند الله ولا
مقال لاهل العقول الكاملة فيها ولو اظهرها لا طلق بعض ناقصي العقول فيه السنتهم يذبون على ذلك انهم
كانوا يجلسون مع النبي صلعم في بيوته يتحدثون وكان ذلك يوذيه ولم يتكلم لهم في ذلك حذارا من بعض القالة
فيهم الناس حتى انزل الله ان ذلكم كان يوذي النبي فيستحي منكم الاية فهذا من ذلك وطوع قلب الانسان
في بعض مشتهياته من امراة او غيرها غير موصوف بالقبح في العقل ولا في الشرع لانه ليس بفعل الانسان ولا
حصوله باختياره وتناول المباح على الطريق الشرعي لا قبح فيه وهو خطبة زينب ونكاحها من غير
استنزال زيد عنها ولا طلب رضاه مع كمال اختصاصه به وعلمه بان نفس زيد لم يكن من التعلق بها
في شئ بل كانت تجفوه وتعلو عليه فقوله وتخفي في نفسك متعلقة بها على انه لم يكن مستكنا عندهم ان ينزل الرجل
عن امراته لصديقه ولا مستبعدا ان اذا تزل عنها ان ينكحها الغرباء فان المهاجرين حين دخلوا المدينة استهم
الانصار بكل شئ حتى ان الرجل منهم اذا كانت له امراتان نزل عن احداهما وانكحها المهاجر واذا كان امر
مباحا من جميع جهاته ولم يكن فيه شائبة قبح ولا مفسدة ولا مضرة بزيد ولا باحد بل كان مستجرا
مصالح والخلة منها ان بنت عمة رسول الله صلعم امنت الايمة والضيعة ونالت الشرف وعادت ايما من
امهات المسلمين الى ما ذكر تعالى من المصالح العامة في رفع الحرج عن المؤمنين في ازواج ادعيائهم اذا
قضوا منهن وطرا كان محللا للمعاتبة على كتمانه والمبالغة في الكتمان على الوجه الذي وقع كذا في
الكشاف وقريب منه ما روي في البيان عن علي بن الحسين ع ان الذي اخفاه في نفسه هو انه تعالى اعلمه انها ستكون
من ازواجه وان زيدا سيطلقها فلما جاء زيد وقال اني اريد ان اطلق زينب قال له امسك عليك
زوجك فقال تعالى قد قلت امسك عليك زوجك وقد علمت انها ستكون من ازواجك قال في ان
وهذا التاويل مطابق للتلاوة لانه تعالى علم انه سيبدي ما اخفاه ولم يظهر غير التزويج
فقال زوجناكها فلو كان الذي اضمره محبتها او ارادة طلاقها لاظهر الله تعالى ذلك معه وعوتب بانه يبدي
فدل ذلك على انه انما عوتب على قوله امسك عليك زوجك مع علمه بانها ستكون زوجته وكتمانه ما الله تعالى
بحث له على ان يقول لزيد ان التي تحتك ستكون امراتي وقيل غير ذلك فلما قضى زيد منها وطرا

حاجة بحيث متى اولج ينزل فيها نفس كما يشعر به لفظ قضى الوطر فانه الفراغ من الشيء على التمام فطلقها وانقضت
عدتها زوجناكها اذ نالك في تزويجها رضا لما اعتدت بزيد قال رسول الله ﷺ لزيد اذهب فاخطبها فاتى
ما اجد لعدًا اوثق في نفسي منك قال زيد فانطلقت فاذا هي تخمر عجينها فلما رايتها عظمت في صدري حتى
ما استطيع ان انظر اليها حين علمت ان رسول الله ﷺ ذكرها فولیتها ظهري فقلت يا زينب ابشري ان رسول
الله يخطبك ففرحت وقالت ما انا بصانعة شيئا حتى اوامر ربي فقامت الى مسجدها ونزل القرآن وجاء رسول
فتزوج بها رسول الله ﷺ وضرب لها وما اولم على امراة من نسائه ما اولم عليها ذبح شاة واطعم الناس الخبز
واللحم حتى امتلا النهار وقرى زينب لها والمعنى انه امره بتزويجها منه او جعلها زوجته بلا واسطة عقد وقيل
ويؤيده انها كانت تفخر على نساء النبي ﷺ بان الله تولى نكاحي والناس الاولياء لكيلا يكون على المؤمنين حرج في
ازواج ادعيائهم اذا مقضوا منهن وطرا علة للتزويج وقد يستدل به على ان حكم حكمه الا ترى ان العدد الاربع اختصه
الدليل وهو باطل قول من اوجب التاسي به مطلقا في جميع افعاله ما عدا الافعال الجبلية وفيه ايضا دلالة
على نفي الحرج من المومنين في التزويج بازواج المتبنين وانهم لا يحرمن كما يحرم ازواج البنين في التحريم
عليهم بعد انقطاع علاقة الزوجية بينهم وبينهن وكان امر الله الذي يريد ان يكون مفعولا
مكونا لا محالة كما كان تزويج زينب من النبي ﷺ النوع الثاني في دوافع النكاح وهو اقسام الاول الطلاق
وفيه ايات الاولى يا ايها النبي خاطبه واراد امته معه لان رئيسهم المرجوع اليه في احكامهم واحوالهم
كما هو المتعارف في الرؤساء يخاطبون ويراد جميع رعيتهم وعن الجبائي تقديره يا ايها النبي قل لامتك
اذا طلقتم النساء اردتم طلاقهن والطلاق الفعل على الارادة القريبة من الفعل كثير ومن ثم اعطى المطاوع
حكم الشارع في الفعل على الارادة القريبة كما اعطى الماشي الى الصلوة حكم المصلي كذا في المواعيد
بعضهم لا وجه له والفرق بين الوجهين ان على الثاني يكون النبي ﷺ خارجا عن الحكم قال الشيخ في رد هذا
الا نزه على ان حكم النبي ﷺ حكم امته في الطلاق فطلقوهن لعدتهن اللام للتاقيت مثلها في قولك اقم الصلوة
لدلوك الشمس والمعنى فطلقوهن في زمان عدتهن اي في زمان يصح احتسابه من العدة وهو الطهر الذي
يواقعها فيه فان طهر المواقعة ليس من العدة اجماعا فخرج عن كونه مرادا والطلاق في الحيض لا يكون
ما موما به بل منهيا عنه باتفاق الامة فلم يبق الا الطهر الذي لم يواقعها فيه ويكون العدد الطهر على ما ذهب
اليه اصحابنا واتباعهم الشافعية فيه ومذهب البعض فطلقوهن مستقبلات لعدتهن في بعيد
غاية وتقدير في الكلام لا يساعد عليه دليل واضح وتاييد بقراءة في قبل عدتهن بعيد لان القراءة
الشاذة لا عمل عليها ولا تجري بها العدم كونها كتابا ولا سنة على ما يثبت في الاصول فلو سلم فهي محمولة

على ما قلناه ويؤيد ذلك ورود التعبير به في بعض روايات ما اردنا به ما قلناه كما يعلم ذلك من لاحظ
الاخبار فتلخص مما ذكرناه ان الطلاق في الحيض غير صحيح وانما الصحيح منه ما وقع في الطهر المعلوم
وكما وافقنا في بعض ما نقول نوافقنا في بعض قال في تفسيره وظاهره يدل على ان العدة بالاطهار
وان طلاق المعتدة بالاقراء ينبغي ان يكون في الطهر وانه يحرم في الحيض من حيث ان الامر بالشيء
يستلزم النهي عن ضده والا لدل على عدم وقوعه اذا النهي لا يستلزم الفساد وكيف وقد صح ان ابن
عمر لما طلق امراته حائضا امره ﷺ بالرجعة وهو سبب نزولها قلت ما ذكره من كون العدة بالاطهار
صحيح على ما عرفت والمراد بقوله ينبغي ان يكون في الطهر الوجوب والطلاق لفظ يبنى على الفواصل
دائر على السنة الفقهاء وكون الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده مسلم فان المامور به الطلاق
في العدة وهو الطهر وهو يستلزم النهي عن الطلاق في الحيض اما ادعاؤه عدم الدلالة على عدم
وقوعه فلا يخفى ما فيه امتا اولا فلكون النهي يقتضي الفساد مطلقا كما ذهب اليه جماعة من الاصوليين ومن اصحابنا
ومن العامة واختاره شيخنا ابو جعفر في كتبه وصرح في ان ههنا بما اقتضاه فساد المنهي عنه واما
ثانيا فلكون الفساد معلوما من الاية وانه يقتضي بان الطلاق وقتا معلوما امر بوقوعه فيه وهو الوقت
الخاص الصالح للعدة كما هو مقتضى لام التوقيت على ما عرفت فكانه قال اذا اردتم الطلاق الصحيح
فالواجب عليكم ان تطلقوهن في وقت يصح فيه العدة وهو الطهر لا الحيض وهذا يقتضي ان لا يصح في غيره اذ هو شان
وقوع شيء في غير وقته المحدود له شرعا وصحته تتوقف على الدليل وما ذكره من الاستدلال برواية
ابن عمر غير واضح الدلالة فانا لا نسلم ان المراد بالرجعة فيها الرجعة الشرعية المتحققة بعد طلاق
صحيح بل انها بالمعنى اللغوي الذي يتقدم طلاقا وصحيح فان من طلق فاسدا واعتزل زوجته
بعد الطلاق صح ان يقال له راجعها بناء على عدم صحة الطلاق ويدل على ما قلناه صحيحة الحلبي
عن ابي عبد الله ع انه قال قلت لرسول الله ﷺ طلاق عبد الله بن عمر ان طلق امراته ثلثا وهي حايض
فابطل رسول الله ﷺ ذلك الطلاق وقال كل شيء خالف كتاب الله فهو رد الى كتاب الله وقال لا طلاق
الا في عدة ونحوها من الاخبار الدالة على ذلك ويؤيده ما قلناه انه لو كان الطلاق وقع صحيحا لما
امره بالرجعة اذ لا معنى للامر برجعة امراة مطلقة طلاقا صحيحا تحقق به المفارقة وارتفع احرامها
اذ لم يصر ذلك سببا في الرجوع بعد وقوعه صحيحا على انا نقول اذا كان سبب نزول الاية طلاقا وقع
في الحيض كما ادعاه مالك فلا يدل ان افادت التحريم في الحيض فقط من دون الفساد لم يكن للامر بالرجوع
وجه لوقوعه صحيحا والتحريم انما علم بعد النزول فلا وجه للحكم بتحققه قبل فتعين ان يكون الامر

ايقاعه ح

بالرجوع ليس لاعدام الصحيحين يزيد تاييدا لما افاده ذهاب عبيد بن السبق وجماعة من التابعين الى عدم
صحة الطلاق الواقع في الحيض كما نقله في وعنهم وبالجملة فالنكاح عصمة في الشرع ثابتة بالنص والاجماع و
ارتفاعها بتوقف على الطلاق الصحيح الوارد في الشرع وهو انما دل على صحته في وقت يصلح للعدة
اعني زمان الطهر ولم يدل دليل على صحة الطلاق الواقع في الحيض للنهي عنه بالنص والاجماع فيبقى على
حكم الاصل وهو البطلان وقد تظافرت اخبار اهل البيت عليهم السلام بعدم الصحة وانعقد اجماع علمائهم عليه وهو حجة
قاطعة كما ثبت بالادلة القطعية وحيث ان وقت العدة هي الطهر ثبت ان الاقراء في الاية الاخرى المذكورة
بعدها الواردة في بيان العدة محمولة على الاطهار وانتفض بذلك مذهب اصحابنا ويجيء هنا مزيد كلام ان
شاء الله تعالى والطلاق في الشرع عبارة عن تخلية المراة عن عقد النكاح وذلك ان يقول انت طالق
عاطلها او يقول هذه طالق ويشير اليها او يقول فلانة بنت فلان طالق ولا يقع الطلاق عندنا الا بهذا اللفظ
لا بشيء من كنايات الطلاق سواء اراد بها الطلاق ام لا وخالف العامة هنا فاجازوه وهما ويحصل الفرقة بين
الطلاق وكالارتداد واللعان والخلع عند كثير من اصحابنا وان لم يتبعه بالطلاق ويحصل ايضا بالفسخ للنكاح
باشياء مخصوصة وبالرد بالعيب وان لم يكن ذلك طلاقا وللتفصيل شرح يطول فليطلب من محله ثم ان النساء
في الاية وان كان عاما في المدخول بهن وغيرهن لكنه مخصص بالاجماع والسنة بذوات الاقراء المدخول بهن ودل
عليه الكتاب ايضا وهو قوله فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فاوسحوا ان شاء الله سواء قلنا ان النساء اسم جنس
بمعنى الجمع او جمع حقيقة للمراة من غير لفظها كما قاله في الصحاح لظهور ان الالف واللام في مثله يفيد الاستغراق
والعموم فقول صاحب الاعوم ثم ولا خصوص ولكن النساء اسم جنس للاناث من الانس وهذا الجنسية بمعنى
قائم في كلهن وفي بعضهن فيجاز ان يراد بالنساء هذا وذاك فلما قيل فطلقوهن لعدتهن علم ان المراد طلاق على
بعضهن وهن المدخول بهن من المعتدات بالحيض ولا يخفى ما فيه بعد ما بيناه واحصوا العدة لتضبطوا
الاقراء التي تعتدونها واكملوها ثلثة قروء كما ورد بها في اخرى ولا يبعد ان يراد مطلق العدة الثابتة اي
دليل كان بمعنى ان العدة بما هي صفة فعلها او حق فتدخل المستراية وغيرها فيه لثبوت كون ما يجب عليها عادة
وانما امر باحصائها لان اكمل من الزوجين فيهما حقا فان حق الزوجية فيها النفقة والكسوة وحق الزوج الرجعة
والمنع من الخروج وثبوت نفس الولد فامر تعالى باحصائها ليعلم وقت الرجعة ووقت فوتها وتعريها عليه و
رفع النفقة والسكنى واتقوا الله ربكم من تطويل العدة والاضرار بهن كذا قوي ولا يبعد ان يراد الاتقاء في
احكام العدة من جانب الرجال بالتطويل والاضرار بالمراة بان يتركها حتى اذا قارب الخلاص راجعها ثم يطلقها
يفعل ذلك للاضرار بها ومن جانب المراة بالتقصير والاقتضاء بدعوى خروجها منها كاذبة حذرا من ان

لهن في الخروج

يراجع فيها اليها او ارادة فان تزوج بغيره ومن اضرار المراة بالرجل تطويل العدة لاستحقاق نفقة
ولا يخرجن من بيوتهن التي كن ساكنات فيها وقت الطلاق سكون اقامة على وجه يكون مسكنا عادة و
تحرم الاخراج مستمرا الى انقضاء العدة **ولا يخرجن** المطلقات من بيوتهن التي كن يسكنها على ما عرفت
وفي الجمع بين النهيين اشعار بان لا اذن لهن ولا اذنهم اثر في رفع الحظر وحاصله ان اطلاق
النهي عن اخراجهن وخروجهن يقتضي عدم جواز الخروج لها وان اذن الزوج والى هذا ذهب كثير من
اصحابنا والعامة ويؤيد ان ذلك حق الله تعالى فلا يكون لاذن الزوج فيه دخل غاية في غرض الزوج فان
الحق لها فلو انتقلا على الانتقال جاز وذهب بعض اصحابنا الى جواز خروجها مع اذن الزوج واستقر
العلامة في التحرير وقد يستدل عليه بحسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا ينبغي للمطلقة ان تخرج الا باذن
زوجها حتى تنقضي عدتها ثلثة قروء او ثلثة اشهر ونحوها من الاخبار وعلى هذا فيقيد ظاهر الاية بما
لا اذن فيه تحصيلا للجمع بين الادلة ويتوجه عليه ان تقييد القران بخبر الواحد وهو غريب عند اكثر اصحابنا
فلا يجوز هنا وفيه نظر فان الظاهر جوازه على ما ثبت في الاصول وكون السكنى حق الله تعالى في محل المنع بل
الظاهر ان الحق لا يعدوهما فلو انتقلا على الانتقال جاز كما في حال الزوجية ومن هنا يعلم ان جواز الخروج
مع الاذن هو الاقوى وعلى كل حال فيجوز خروجها لضرورة الحاجة او غيرها لكن يكون بعد نصف
الليل وتعود قبل الفجر كما دل عليه الرواية هذا مع تاذي الحاجة به والا فاعمها بذلك والاجاز
خروجها وقت الضرورة مطلقا **الا ان ياتين بفاحشة مبينة** مستثنى من اخراجهن اي يحرم اخراجهن
الا ان تفعل المراة فاحشة ظاهرة او مظهرة على اختلاف القراءتين بفتح الياء وكسرها وقد اختلف فيها
فقيل الزنا فتخرج لاقامة حد الله عليها وهو قول الحسن ومجاهد والشعبي واختاره شيخنا الفقيه
في نهيه والشيخ في نهيه وقيل ان تبذو على الزوج او تؤذي به او تؤذي اهله فيجوز اخراجها دفعا
للضرورة وهو قول ابن عباس وجماعة واليه ذهب الشيخ في الخلاف ويدل عليه ما رواه ابراهيم بن هاشم
عن بعض رجاله عن الرضا عليه السلام في قول الله عز وجل ولا يخرجن هن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان ياتين بفاحشة
مبينة قال اذا هاها اهل الرجل وسوء خلقها او نحوها رواية علي بن اسباط عنه عليه السلام وهما غير واضحتي الصحة مع
عدم ظهور دلالة في هذا المعنى الا ان القول به مشهور بين الاصحاب وتردد في العلامة في المختلف وفيه
وجه وقيل الفاحشة هي النشوز فاذا طلقها على نشوز سقط حقها من السكنى وهو بعيد لان السكنى
تجب للمطلقة بالنص وكونها قبل الطلاق ناشزا لا يسقط حقها الثابت بعده وقيل الفاحشة كل معصية
ظاهرة وهذا قوي لولا الظاهر الا ان العامل بها من اصحابنا قليل وعلى اعتبار الاولين فلو اخرجت للاذى

لم ترد الى المنزل الاول ان لم تبن عند اصحابنا ولو تابت في جهان ولو اتت بحجج لاقامة الحد فقد اختلف فيه فطائفة جاءت من الاصحاب الرد بعد اقامة البينة والا فلا بيت لها في المنزل وظاهر اخرين منهم عدم الرد وهو اختياره العلامة في المختلف نظرا الى جواز الاخراج والرد بتبايع الزوجين والاصل عدمه وتلك حدود الله اشارة الى جميع الاحكام المذكورة حتى عدم خروج المرأة ومن يتعد حدود الله ومن يتجاوز احد الله لبيان ان خروج من طاعته الى معصيته خلاف امره او نهي عنه مطلقا سواء كانت المذكورة في الآية او غيرها وان ثم اعادها بلفظ الظلم فقد ظلم نفسه باعتبار انه عرضها للعقاب وبخط الله وغضبه ومقتضاها الطلاق الظلم على فاعل المعصية مطلقا ويكثر تخصيصها بالكبيرة وفيه نظر فان الظلم مقول بالتشكيك يصدق على فاعل اقل المعصية واعلاها كالكفر وما بينهما والمراد هنا الثاني كما في ترك المنهيات وفعل المأمورات وخصوصا الاحكام المسوق بيانها لا تدري يحتمل كونه على الخطاب للنبي ص او المطلق وعلى التعيين لعدم علمها بعواقب الامور لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يغير رأي الزوج في محبة الطلاق وربما قيل الخبر رجعتها فيما بين الطلقة الواحدة والثانية او فيما بين الثانية والثالثة ويحدث ارادة الرجعة في اثناء العدة وفي وثيقة زرارة قال سمعت ابا جعفر ع يقول لصاحب الرجل التقية اذا اراد ان يطلق امرأته ان يطلقها طلاقا للسنة قال ثم قال وهو الذي قال الله تعالى لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني بعد الطلاق وانقضاء العدة التزويج بها من غير ان تتزوج زوجا غيره وما اعلم وابعدها جميعا ان يطلقها على طهر من غير جماع تطليقة ويشهد ثم يدعها حتى تعلو اجلها بثلاثة اشهر ثلاثة قروء ثم يكون خاطبا من الخطاب فان قيل الامور مرجئ لا يتطلاق العدة كيف يكون طلاق السنة مقدما عليها كما هو الظاهر من اخبارهم وهو المشهور بين علمائكم قلنا طلاق السنة ايضا طلاق العدة قال المراد بطلاق العدة كون الطلاق واقعا في طهر لم يواقعها فيه وهذا هو طلاق السنة بالمعنى الاعم وذهب على ذلك ما رواه ابن بكير وغيره عن زرارة عن ابي جعفر ع انه قال الطلاق الذي امر الله عز وجل به والذي سن رسول الله ص ان يخلي الرجل عن المرأة فاذا حاضت وطهرت من محيضها اشهد رجلين عدلين على تطليقة وهي طاهر من غير جماع وهو احق برجعتها ما لم تنقض ثلاثة قروء وكل طلاق ما خلا هذا فباطل ليس بطلاق وما رواه يونس عن بكير ابن اعين عن ابي جعفر ع قال الطلاق ان يطلق الرجل المرأة على طهر من غير جماع ويشهد رجلين عدلين على تطليقة ثم هو احق برجعتها ما لم تمض ثلاثة قروء وفي هذا الطلاق الذي امر الله به في القرآن وامر به رسول الله ص وكل طلاق لغير العدة فليس بطلاق ونحوها من الاخبار الا ان اصحابنا افردوا واقسموا من هذا الطلاق وسموه بطلاق السنة مقابل طلاق العدة وان كان في الحقيقة هو من طلاق العدة بالمعنى الاعم وتقدم عن ابن ادريس ان هذا هو الطلاق في غير ظهر المواقعة وتنزيل المرأة حتى تخرج من العدة ثلاثة اشهر وثلاثة اقراء وقد يتخذ الاخبار وروى زرارة في الحسن

قال ح

ابو جعفر ع انه قال كل طلاق لا يكون على السنة او طلاق العدة فليس بشيء قال زرارة فقلت له فقد رأى طلاق السنة وطلاق العدة فقال انما طلاق السنة فاذا اراد الرجل ان يطلق امرأته فليتظرها حتى تطمث وتطهر فاذا خرجت من طمثها طلقها تطليقة من غير جماع ويشهد شاهدين على ذلك ثم يدعها حتى تطمث ثلاثا فقضى عدتها ثلاث حيض وقد بانت منه ويكون خاطبا من الخطاب اذا شاءت تزوجته وان شاء تتزوج غيره وعليه نفقتها والسكنى ما دامت في العدة وهما يتوارثان حتى تنقضي العدة واما طلاق العدة التي قال الله تعالى فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة فاذا اراد الرجل منكم ان يطلق امرأته طلاق العدة فلينظرها حتى تحيض وتخرج من حيضها ثم يطلقها تطليقة من غير جماع ويشهد شاهدين عدلين ويراجعها من يومها ذلك ان احب او بعد ذلك بايام قبل ان تحيض ويشهد على رجعتها ويواقعها ويكون معها حتى تحيض فاذا حاضت وخرجت من حيضها طلقها تطليقة اخرى من غير جماع ويشهد شاهدين عدلين ويراجعها من يومها ذلك ان احب او بعد ذلك بايام قبل ان تحيض ويشهد على رجعتها ايضا متى شاء قبل ان تحيض ويشهد على رجعتها ويواقعها ويكون معها الى ان تحيض الثالثة فاذا خرجت من حيضها طلقها التطليقة الثالثة بغير جماع ويشهد على ذلك فاذا فعل ذلك فقد بانت منه ولا تحل له حتى تنكح زوجا غيره والمراد بكون هذا طلاق العدة الماموريه في الآية انه فرد منه صح اطلاقه عليه والتفصيل ذلك شرح يطول فليطلب من محله فاذا بلغن اجلهن قاربن الفراغ بحيث لو مضى البعض الاقليل كان خروجا منها ولا يجوز بلوغ العدة طائفا بها فيقال بلغ الانسان اجله والموت الذي يفتي به العراجل قال الله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون والبلوغ الوصول الى الشيء وقد يقال للدنو منه على الانتفاع وهو المراد هنا اذ لو حمل على الوصول لم يتصور الرجعة فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف اي انتم مخيرون اما في الرجعة بطريق حسن يحسن معه المعاشرة والانفاق الحسن وما يتعلق بذلك من حقوق الزوجية واما المفارقة بترك الرجعة وتخليته سبيلها على وجه حسن جميل لا ضرار فيه والمراد تعريضهم لجعلها كالمعلقة بان يطلقها فاذا قارب الفراغ من العدة راجعها ثم يطلقها فيفعل مثل ذلك للاضرار بها حتى لا تتزوج وانما قلنا ان بلوغ الاجل بمعنى مقاربته بلوغه لانه مع بلوغه وانقضاء على الحقيقة لا يملك الزوج الخيار بين الرجعة والمفارقة بل هي تملك نفسها وتبين منه وله ان تتزوج من شاءت من الرجال واشهدوا ذوي عدل منكم قال اختلف في متعلق الشهادة فقيل هو راجع الى الرجعة والفرقة معا على الندب عند ابي حنيفة كقوله واشهدوا اذا تبايعتم وعند الشافعي هو واجب في الرجعة مندوب اليه في الفرقة وكلا القولين بعيد عن الصواب اما الاول فلخروجه عن ظاهر الامر من غير قرينة صارفة عن الوجوب وهو مع عروه عنه واتيانه فلان التخصيص باحدهما دون الاخر يوقف على المعارض المعين وبدونه الغاز وتعمية لعدم اولويته ما ذكروه من العكس ولو قطع النظر عن هذا فقيد حمل اللفظ على معناه الحقيقي

والمجازي وذلك مع تسليم مجازيته موقوف على الدلالة وكذا حمله على الرجحان المطلق الشامل للوجوب في بعض الافراد والندب في الاقراء الاخر وتعيين الوجوب في قسم والندب في اخر مع عدم الدليل الواضح لاحد الامرين الا الاشهاد على ترك الرجعة لا يكاد تحصل له معنى اذ لا يراد من ترك الرجعة سوى الاستمرار على موجب الطلاق المقتضي للفرقة وليس شيء يجعل فعلا قبيحا الى الاشهاد والذي تقتضيه النظر الصحيح غير ذلك فان تعلقه باصل الطلاق فلان الكلام فيه وهو المقصد الاصلي من سوقه والباقي من توابعه فيتوسطها لا يضر بالحال خصوصا مع ارتباطها به فكانه قال اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن والاشهاد واذ وفى عدلا وكون الامر باقيا على ظاهره وهو الوجوب وقد تظافرت الاخبار عن الائمة الاطهار عليهم السلام بوجوب الاشهاد في الطلاق وعدم اعتباره بدونه وان الامر بالاشهاد راجع اليه روى محمد بن مسلم قال قدم رجل على امير المؤمنين عليه السلام بالكوفة فقال انى طلقت امراتي بعد ما ظهرت في محيضها قبل ان اجامعها فقال امير المؤمنين عليه السلام اشهدت شاهدين ذوي عدل كما امر الله تعالى فقال لا فقال اذهب فانك طلاق ليس بشيء ونحوها من الاخبار التي بلغت في الكثرة الى حد لا تحصى وانعقد اجماع اهل البيت عليهم السلام على ذلك واجماعهم حجة قاطعة على ما تبين في محله ومقتضى ما ذكرناه كون الاشهاد شرطا في الطلاق وعدم صحته بدونه وعلى ذلك اجماعهم وتظافرت اخبارهم عليهم الصلوات الله عليهم جميعا والمراد بوجوب الاشهاد ايقاعه المشهود به على وجه يعلم الشاهد ذلك بان يراه او يسمعه بحضور الشاهد بحيث لو سئل عنه لامكنه الشهادة به على وجه اليقين فلا يكفي الشهادة بالاقرار ولا بالبينة ولا بالعلم الحاصل من غير ذلك وقد انعقد اجماعهم على ذلك ايضا وفي اخبارهم دلالة عليه بانه سيفعل ذلك ولا يستفاد ذلك من الشاهد في كل حال فلو كان الشاهد صادقا واوقع الشهادة لا لله بل لغرض اخر صح وترتب الاثر عليها في اثبات حق المشهود له وبقي حق الله من حيث مخالفة الامر متعلقا بالشاهد ذلكم يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الاخر يعظ او ينتفع به المؤمن فانه المقصد بالذكر لاحكام او جميع ما في الاية يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الاخر دون من عداه ولا يخفى ما فيه من المبالغة ولا شعار بان من لا يتعظ بذلك فليس بمؤمن ومن يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب جملة اعتراضية موكدة لما سبق من الاحكام بالوعد على الاتقاء عما نهى عنه مرجحا او ضمنا من الطلاق في الحيض والاضرار بالمعتدة في اخراجها من المسكن وتعدي حدود الله وعدم الاشهاد

في الطلاق

في الطلاق وكتمان الشهادة والمراد انه تعالى يجعل له مخرجا مما في شان الازواج من المضايق والغموم ويرزقه فرجا وخلقا من وجه لا يخطر بباله ولا يحتسبه ويحتمل ان يكون الوعد العام المتقين بالخلاص من مضار الدارين والفوز بخيرهما من لا يحتسبون ويحتمل ان يكون كالما جري به للاستطراد والاعلام بان المتوقع جمع الله لاخير الدنيا والاخرة ويخلصه من مضارهما ومن يتوكل على الله فهو حسبه كما قيل ان الله بالغ امره بالرفع على قراءة الاكثر فالامر هو او فراجعه على قراءة حفص بالاضافة والمراد انه يبلغ ما يريد ولا يفوته مراد وقرئ بالغا بالنصب على الحالية وجبر ان قوله قد جعل الله لكل شيء قدرا تقديرا او توقيتا او مقدارا واجلا لا يتاتى بغيره وهو بيان لوجوب التوكل على الله وتفويض الامر اليه لانه اذا علم ان كل شيء من الرزق وغيره لا يكون الا بتقديره وتوقيته فلم يبق الا التسليم والتوكل عليه والياس عما عرف فيه ترتب على قوله واذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فان البلوغ قد يطلق على الدنو من الشيء على ما عرف فيترتب عليه قوله فبلغن اجلهن اذا قاربن انقضاء عدتهن فان البلوغ قد يطلق على الدنو من الشيء على ما عرف فيترتب عليه قوله فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف والظهور انه بعد تقضي الاجل بقامة ومضي العدة تملك نفسها فلا يصح التخيير بين الامساك والتسريح بل تكون اجنبية من شؤن الناس لا سبيل له عليها والمراد بالمعروف في الموضعين ما كان موافقا للشرع من القيام بمصالح الزوجية ان امسكها والا تركها حتى تنقضي عدتها وتكون املك بنفسها ولا تمسكوهن ضرارا ولا تراجعوهن لارادة الاضرار بهن لا لرغبة في نكاحهن كان يتركها حتى تشارف انقضاء العدة ثم يراجعها ليطول العدة عليها على ما قيل ان الرجل منهم كان يطلق زوجته ويتركها حتى يقرب انقضاء عدتها ثم يراجعها ليطول العدة فنهى عنه ورواه الصادق عن الفضيل بن صالح عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام وهو منصوب اما على انه مفعول له او على الحال بمعنى مضارين لتعتدوا التطويل او الاجاء الى الافتداء كما وقع في اية اخرى واللام متعلق بالضرار ومن يفعل ذلك للاضرار فقد ظلم نفسه حيث عرضها لعقاب الله ولا تتخذوا اياته هزوا بالاعراض عنها والتهاون بالعمل بما فيها من غير جد في العمل من قولهم لمن لا يجد في الامر انما انت هازئ والعمل المراد بالنزع عن الهزو والامر يضاد اعني الجد وقيل كان الرجل يتزوج ويطلق ويعتق ويقول كنت العب فنزلت واحكام الاية معلومة كما يدل عليه واذكروا نعمة الله عليكم بالاسلام ونبوة النبي محمد صلى الله عليه وآله بالشكر والقيام بحقوقها وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة من القران والسنة او قد مرا ذكرهما بالذكر لاظهار الشرف بما يعظكم به يعا بالنزع عليكم واتقوا الله في معاصيه واعلموا ان الله بكل شيء عليم تاكيد وتهديد لما تاتوه واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن اي انقضت عدتهن وبلوغ الاجل هنا على الحقيقة فلا تعضلوهن تمنعوهن وتحبسوهن ان ينكحن ازواجهن بتقدير من اراد ان ينكح فحذف واوصل الفعل والخطاب في رواية اما للازواج الذين

ج ٢ ص ٢١٧

ف ٢ ظ

ف البقرة

يعضلون نساءهم بعد انقضاء العدة ظلما وقهرا وكانت الجاهلية فلا يتركون من يتزوج من أرادن من الأزواج
والطلاق الأزواج عليهن مجازا لما عتبار الأول ولما لأولياء الذين يمنعونهن ان يرجعن الى الزوج والجهل فقد
روى انها نزلت في معقل بن يسار حين عضل اخته ان ترجع الى الزوج الاول بالاستيناف قال الرازي فيكون دليلا
على ان المرأة لا تزوج نفسها اذ لو ملكت منهم يكن لعضل الولي معنى ولا يعارضه استناد النكاح اليها لان
لسبب توقف على اذنها انتهى ولا يخفى ما فيه اولا ان الدلالة انما تحتمل الامرين ساقطة وانما يكون مع ظهورها
في الاولياء وهو غير معلوم اذ كما يحتمل ذلك يحتمل الازواج بل الناس على العموم كما استوجه في قوله ان يكون
خطابا للناس على العموم اى لا يوجد فيما بينكم عضل ومنع النساء من نكاح الازواج لانه اذا وجد بينهم
وهم راضون به كانوا في حكم العاضلين وح فلا دلالة فيه ثانيا انا لو سلمنا كون الخطاب فيه للاولياء
فالنوع العضل لا يقتضي ان يكون للولي حق في ذلك ولا يقتضي ان يراد به ولي النكاح بل الظاهر من كان له
اختصاص بالمرأة فظهر ان الآية ليس بولي على المشهور وقد روى هو نوز ولها فيه واذا سقط الدلالة
من هذا الوجه كان قوله لنكحن ازواجهن مرجحا في استدلالهن واستدل حملا على الشاركة فيه او التوقف على
الاذن فتامل واستدل بعض اصحابنا بظاهرها على سقوط الولاية مع العضل وليس بحجة مع تسليم الآية
ولا فلا حاجة اليه اذا تراضوا بينهم اى النساء والخطاب وهو ظرف لا ان يكحن او للا تعضلوهن بالمعروف
صفة مصدر محذوف اى تراضيا كائنا بالمعروف او حال عن الضمير المرفوع اى تراضوا عاملين بالمعروف
وهو ما يعرفه الشرع وتستحسنه المروة كالتزويج بالكفو ونحوه وفيه دلالة على ان العضل عن التزويج
بغير الكفو من الولي ليس من غيره لا يكون منهيا عنه وقد يستفاد منها تحريم الدخول في خطبة احد بعد
حصول الرضا والاجابة لاخر كما ذهب اليه اصحابنا ذلك اشارة الى ما مضى ذكره وتوحيد المخاطب مع
المراد الجمع اما على تاويل القبيل فانه اسم للجمع او كل واحد واحدا وان المراد مجرد الخطاب والفرق
بين الحاضر والغايب من دون تعيين المخاطبين ويحتمل ان يكون المخاطب به الرسول ثم على طريقة ايها
النبي اذا طلقتم النساء كما تقدم وفيه تنبيه على ان حقيقة المشار اليه امر لا يكاد يتصور ركل احد يخاطب
به يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر تخصيص المؤمن لانه المنتفع المتعظ به ولان المراد الاتعاظ
بالقرآن وهو انما يكون بعد الايمان والمراد بالوعظ الزجر والتحذير ذلكم اى العمل بمقتضى ما ذكر من الاحكام
ازكى لنفوسكم واطهر من دنس الآثام والله يعلم ما فيه من النفع والصلاح وانتم لا تعلمون ذلك لقصور
علمكم عن ادراك الامور الخفية وفيه دلالة وايضا على ان عدم العلم بمصلحة الحكم لا يقتضي نفيها بل
ينبغي الانقياد والتسليم والاعتراف بان حكمها خفية علينا الاربعة والطلقات يتربصن خبر في معنى الامر وتغيير العبارة

للتاكيد ولان الشعار بانه مما يجب ان يسارع الى امتثال كان المخاطب قصد ان يمثل الامر فيخبر عنه وقد اشير بذلك
الى ان ايراد الامر بصورة الخبر ابلغ وبناؤه على المبتدا يفيد زيادة تاكيد باعتبار تكرر الاسناد
فيخالف الوقوع بانفسهن تهييج وبعث لهن على التربص فان نفوس النساء طوامح الى الرجال فاذا قرن بتوقعها
وحملها على التربص ثلثة قروء نصب على الظرف والمفعول به اى مضيها وهو جمع قرء يالفتح والضم و
يطلق على كل من الحيض والطهر على الاشتراك لنص اهل اللغة عليه ولاستعمالهم في كل منهما وفي صحيح الكلام
وقد اختلف في المراد به هنا فالصحابنا اجمع والشافعي على ان المراد به الطهر وهو قول جماعة من الصحابة والتابعين
كزيد بن ثابت وعايشة وابن عمر ومالك واهل المدينة الاسعيد بن المسيب ويدل على ذلك اخبارنا المتظافرة
واجماع علمايتنا الذي هو حجة فاطلقوهن بعد قولهم تعا فطلقوهن بعد قولهم حيث المراد الامر بالطلاق
في زمان عدهن اى في زمان الشروع في العدة عقيب على ما سلف وذهب الحنفية الى ان المراد به الحيض واستدل
لهم في قبال القرء هو الحيض لقوله صدع الصلوة ايام اقرائك وقوله عليه طلاق الامة تطليقتان و
عدتها حيضتان ولان الغرض الاصلي في العدة استبراء الرحم والحيض هو الذي يستبرء به الرحم دون
الطهر ولما كان الاستبراء من الامة بالحيضة وحمل قوله فطلقوهن بعد قهن على ان المراد مستقبلات
لعدقهن كقوله تعا لقبته ثلثة يقرئن من الشهر نزيد مستقبلات الثلث وعدقهن الحيض الثلث وفي الدلالة
نظر اما كون القرء بمعنى الحيض فلا نكره وكونه بمعنى الطهر في غير هذا الحديث كثير لا يرتاب فيه لكن الكلام
في انه المراد من الآية مع انه يمكن ان يقال الآية دلت على انها اذا اعتدت ثلث اشياء نسمي اقراء تعرجت
عن العهدة فتكون ممكنة من الاعتداد بالاطهار التي عدتها اقل ومن الاعتداد بالحيض التي عدتها
اكثر وح فيكون القدر الزايد على عدة الاطهار غير واجب وحديث تطليق الامة تطليقتان صحيح ولانه
لا يقاوم ما رويتم عن مسلم والبخاري في قصة ابن عمر مرة فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض
ثم تطهر ان شاء امسك بعد وان شاء طلق قبل ان يمس فتلك العدة التي امر الله تعا ان تطلق لها
النساء وكون الغرض الاصلي استبراء الرحم يدل على انه الطهر لانه الدال على براءة الرحم فان القرء بمعنى
الجمع والمراد به في حال الطهر تجمع دمها فاذا ظهر الحيض قرفته والتقدير في الآية بعيد كما سلف على
انه مراجع الى ما قلناه كما اشرنا اليه ولان ما ذكروه من الاعتبار معارض بان الاعتداد بالطهر اقل زمانا
من الاعتداد بالحيض فيلزم المصير اليه لان الاصل ان لا يكون لاحد على غيره حق الحبس وكلما كانت
المدة اقل كان اقرب الى هذا الاصل واوفق ولعل التذكير في التعبير بالقرء والتي هو جمع كثرة دون القلة
التي هو جمع قلة مع ان المناسب هو جمع القلة التنبيه على عدم ارادة الحيض حيث عم جمع القرء الذي يكون والمراد

منه الحيض على الاقراء كما في قوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلوة ايام اقرائك وان كان كل من جمع الكثرة والقلة يستعمل مكان الاخر قال ره ولعل الحكم كما عم المطلقات ذوات الاقراء تضمن معنى الكثرة فحسن بناؤه ما يعني الكثرة افراد المطلقات من حيث ان كل مطلقة لها ثلثة قروء وتجمع كثرة وهو صيد هذا وفي اخبارنا ما يدل على ان القروء هي الحيضات الثلث لكنها مجبورة بين لا صحاب محمولة على ضرب من التاويل كما يعلم ذلك من راجع كتب الاخبار وقال الخلاف بين القولين ان مدة العدة عند القائلين بالاطهار اقصر منها عند القائل بالحيض حتى لو طلقها في حال الطهر بعد بقية الطهر قرءا وان حاضت عقيبه في الحال فاذا شرعت في الحيضة الثالثة انقضت عدتها وعند ابي حنيفة لم تعلم من الحيضة الثالثة ان كان الطلاق حال الطهر او من الحيضة الرابعة ان كان في الحيض يحكم بانقضاء عدتها واعلم ان لفظ المطلقات وان اقتضى العموم لكنه مخصوص بالمطلقات المدخول بهن من ذوات الاقراء اللايسات والاخبار الدالة على ان حكم غيرهن بخلاف ما ذكر كذا في فروع الكافي والظاهر انها مختصة بالحامل ايضا فان الحامل عدتها الحمل لا ثلثة قروء الا ان في الحمل لا يجامع الحيض فلا حاجة الى التخصيص وفيه ما فيه اما تخصيصها بالرجعيات كما ذهب اليه بعض الاصحاب لكان ضعيفا وبعد ان حق ورد هن الى الرجعيات فقط فغير واضح ويجيء التنبيه عليه ان شاء الله تعالى وقال بعض من قسمه انه لا تخصيص فيها مع ارادة المدخول بهن نظرا الى ان اللفظ مطلق في تناول المخلص لكل واحد من بعضه فما يصلح لمدلولية الكل يصلح لمدلولية البعض وفيه نظر لظهور كون المطلقات عاما لا مطلقا لانه جمع معرف باللام وهو من صيغ العموم وقد وقع التصريح به في كلام كثير ايضا قال والذي يحسم الحسبان ان جمع الجمع يعتبر اولا لكل محسن وفي قوله لا لكل الخ تامل ظاهر اي لان كل واحد من الخاصين خصيصا لا تحاسم عن خاص قط ونحو ذلك مما يدل على العموم فليكن هذا منه ويخصص عما تقدم **ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن** من الولد او من دم الحيض استحبابا في العدة وابطالا لحق الرجعة بالتدليس على الزوج واستدل به على ان قولهن مقبول في ذلك نظرا الى انه لو لم يكن كذلك لما حسن الايجاب عليهن وتحريم الكتمان ولا نهن مؤتمنات على ارحامهن ولا يعرف الا من جهتهن غالبا اذ اقامة البينة على مثله عسر ثم في الغالب السنة نزارة عن الباقرة قال العدة والحيض للنساء اذا ادعت صدقت والمناقشة في الاولى محكية ولا يلزم من ايجاب الاظهار وتحريم الكتمان القبول لان الشاهدين يجب عليهما اداء الشهادة مع ان الحاكم لا يجب عليه القبول وظاهر الاخبار انهن لا يقبل منهن غير المعتاد الا بشهادة اربع من النساء المطلقات على اطلاع امرهن واستقرئه الشهيد في اللمعة ويؤيده اصالة الظاهر واستصحاب حكم العدة وامكان اقامة البينة عليه ولا يبعد تقييد القبول بما اذا كانت المراة ثقة لا مطلقا وعليه تحمل الاخبار المطلقة **ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر** ليس الاتقييد نفي الحل بايمانهن حتى انها لو انكرت ذلك حل لها الكتمان بل التعبير على انتهاء

حالهم

وضع هم

الايمان وان المؤمن لا يجزي عليه ولا ينبغي ان يفعله وبعولتهن جمع بعل والتاء لتاييد الجمع كالعمومة والخولة في جمع العم والخال **احق بردهن** الى النكاح السابق الذي كان لهن من غير عقد مجدد بل مجرد الرجعة لفظا او فعلا كما في فيه والمراد انه ليس لاحد ان يتزوجهن ولا ان يتزوجن بغيرهم لكونهن في حكم الازواج ويحتمل ان يراد به ان الرجل اذا اراد الرجعة وابتها المراة وجب ايثار قوله على قولها وكان هو احق بها بمعنى ان ذلك حقه وحدها لا ان لها حقا في الرجعة فافعل هنا بمعنى اصل الفعل اي الرد الى النكاح حق بالعولة **في ذلك** اي في زمان التربص وكلامه في ان حكم المطلقة رجعيا فيكون الضمير اخص من المرجوع اليه وحق فعل اوجب هذا تخصيص فيه قيل نعم حذر امن مخالفة الضمير المرجع لانه كناية عنه وعبارة له فلا معنى لغاية احدهما الاخر وقيل لا بل هو عثمانية تكرير الظاهر ويجوز ارادة الخاص من الثاني مع بقاء عموم الاول وكذا هنا وفيه نظر للفرق بان الامرين من حيث الضمير كناية عن الظرف وعبارة له فلا وجه لارادة غيره ولا كذا الفاء فالقياس لا وجه له وتحقيقه في الاصول **ان ارادوا اصلاحا** بالرجعة لا اضرارا بالمراة والمراد شريطة قصد الاصلاح للرجعة وتقييد الاحقية بالاجماع على صحة الرجوع وان قصد الاضرار بل المراد التحريض والحث على قصد الاصلاح بالرجوع والمنع من الرجوع بقصد الاضرار وتعرضه وان ترتب الاثر وهو عود الزوجية عليه والحاصل ان التعرض لا ينافي ترتب الاثر الذي هو عود الزوجية **ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف** اي ولهن حقوق واجبة على الرجال كما ان للرجال عليهن حقوقا كذلك والمراد المماثلة في الوجوب واستحقاق المطالبة عليها لا في الجنس نفسه فان حقوق النساء على الرجال المهر والنفقة والكسوة والمسكن والمضاجعة والدخول في الاوقات المقررة شرعا وترك الضرار وحقوق الازواج على النساء ان يبذلن انفسهن لهم ولا يمنعنهم ولا يبذلن لغيرهم ولا يخرجن من البيوت بغير اذنهم بل ولا يخرجن عن اذنهم حتى لا يصعد من بذلا ولا يحججن كذلك الا باذنهم ونحو ذلك مما هو معلوم فيحمل **وللرجال عليهن درجة** زيادة في الحق وفضل فيه لان حقوقهم في انفسهن كما عرفت بخلاف حقوقهن فانها في الامور الخارجة كالمهر والنفقة والكسوة وترك الضرار ونحوها ويحتمل ان يراد به الدرجة الشرف والفضيلة من جهة انهم قوامون عليهن فان المراة تنال من اللذة ما ينال الرجل وله الفضيلة بالقيام عليها والانفاق في مصالحها وقد روى محمد بن مسلم في الصحيح عن الباقر ع قال جاء رجل الى النبي ص فقال يا رسول الله ما حق الزوج على المراة فقال لها ان تطيعه ولا تعصيه ولا تصدق من بيته شيئا الا باذنه ولا تصوم تطوعا الا باذنه ولا تمنعه نفسها وان كانت على ظهر قتب ولا تخرج من بيتها الا باذنه وان خرجت بغير اذنه لعنها ملائكة السماء وملائكة الارض وملائكة الغضب وملائكة الرحمة حتى ترجع الى بيتها فقالت يا رسول

٢١٩

الله من اعظم الناس حقا على الرجال قال والدة قالت فمن اعظم الناس حقا على المراة قال زوجها قالت فما الذي لي من الحق عليه مثل ما له علي قال لا ولا من كل مائة واحدة الحديث والله غفور قادر على الانتقام من مخالفي الاحكام حكيم شرع الاحكام بحكم ومصالح فلا يتجلى احكامه على المصلح والحكمة لا يعبث وهو منزه عنه وبعدما اسلفناه من ان الاية مخصوصة بالمطلقة المدخول بها غير الحامل من ذوات الاقراء فلا تنافي بينها وبين قوله فالكم عليهن من عدة تعتدونها في غير المدخول بها ولا بين قوله ولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن لانها مخصوصة بما فلا معنى لقول بعضهم انهما نسختا من هذه الاية كما ذكره وان مع انه خلاف المعهود من بناء العام على الخاص والضرورة تابى اليه والذين يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر بين تعالى اولا عدة المطلقات اللتي بين حيضهن واراد هنا بيان عدة المطلقات اللاتي لم تبين حيضهن وقد اختلف في المراد بهن فالعامة على انهن اللاتي يئسن بانفسهن ثلثة قروء وقيل اللاتي لا يحضن فترة وهو لا يجاوز قوله واللائي لم يحضن على الصغيرة التي لم تبلغ ويوجبون عليها العدة ثلثة اشهر ايضا نظرا الى الاخير مجازا وقياسا على ذلك فعلى هذا تجب العدة على الكبيرة اليائسة وعلى الصغيرة مثلثة اشهر مع الدخول واليه ذهب السيد المرتضى من اصحابنا تمسكا بظاهر الاية قال وهو صحيح في ان الايسات من المحيض واللاتي لم يبلغن عدتهن ثلثة اشهر على كل حال وقوله ان ارتبتم معناه على ما ذكره جمهور المفسرين واهل العلم بالتاويل ان كنتم مرتابين في عدتهن هو لا لما النساء وغيرهن لما بين عقمها وقد روي لما يقوي ذلك وهو ان اباي بن كعب قال يا رسول الله ان عددا من عدد النساء لم تذكر في الكتاب الصغار والكبار واولات الاحمال فانزل الله تعالى واللائي يئسن من المحيض الى قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فهذه الاية ارتياب في عدتهن لا ارتياب في انفسهن لان الله تعالى قطع فيهن بثلثة اشهر على الياس من المحيض بقوله واللائي يئسن من المحيض والارتياب في امرهن لا يكون اليسا واذا كان المرجع في وقوع الحيض منهن او ارتفاعه الى قولهن او هي المصدقة فيما تخبر به من ذلك واجبت باحد الامرين لما يلحق للارتياب في ذلك معنى وكذا يجب لو كانت الريبة راجعة الى ذلك ان يقول ان ارتبن لان الحكم في ذلك يرجع الى النساء ويتعلق بهن ولا يجوز ان يكون للارتياب من تحيض او لا تحيض ممن هو في سنها لانه لا ريب في ذلك من حيث كان المرجع فيه العادة على انه لا بد مما علقناه بالشرط وجعلنا الريبة واقعة في من مقدار عدتهن تضمنته الاية من ان يكون مرادا من حيث لم يكن معلوما لنا قبل الاية واذا كانت الريبة حاصلة بالخلو وتعلق الشرط بها استقام بذلك الكلام ومع استقلاله يتعلق الشرط عاد ذكرناه ولا يجوز ان يتعلق بشيء اخر كما يكون فيه لو كان مستقلا اشتراطه هذا جملة ما تضمنه السيد في تفسير الاية ويؤيد قوله ما رواه الحلبي في الصحيح عن

عبد الله عليه السلام قال

عبد الله عليه السلام عن المراة التي لا تحيض والمستحاضة التي لا تطهر والجارية التي قد بلغت ولم تدر ما الحيض كم تقعد فقال ثلثة اشهر وعن التي لا تستقيم حيضها ثلث حيض متى حاضتها فقد حلت للازواج رواه ابو بصير قال وعن التي تبلغ والتي قد ارتفعت عنها الحيض كم تقعد فقال ثلثة اشهر والجواب على ما ذكره لا يظهر لقيد الارتياب فائدة بل اللفظ عام لاحتياج اليه وحمله على ما ذكروه من معنى الجهل بعيد والعدم فهمه منه ظاهر مع انه لو اريد التقييد بذلك في بيان شيء من الاحكام وظاهر ان الاحكام الشرعية قبل ورود الشرع بها غير معلومة فلا يكون التعليم في هذه الصورة مشروطا بالريبة دون غيرها والعدم الاولوية على ان الرواية التي ذكروها لا تخلو من ضعف فان في هذه السورة كثيرا لا تتفق وتلك مدنية فلا وجه لما ذكروه ونعم لو كانت هذه متاخرة النزول كان للحمل وجه ولا تم ان المرجع في ارتفاع الحيض الى النساء وهن انما يعلمن ارتفاع الحيض عن المراة انما يكون ببلوغ السن الذي حده الشارع لا مطلقا فكان معلوما من سياقهن وحينئذ فيمكن ارتفاع الحيض عن المراة ظاهرا قبل بلوغ ذلك الحد ولا يعلم ان انقطاع دمها وارتفاع حيضها لكبر او لعارض فتقع الريبة هنالك ويحتاج في بيان الحكم الى البيان وهذا هو الظاهر من الاية فانها انما تكون في من يحيض مثلها فاما من لا تحيض مثلها فلا ريبة عليها ولا يتناولها الشرط المؤثر والى هذا ذهب اكثر اصحابنا وعلماؤهم قوله واللائي لم يحضن على البناء للمفعول التي لم تحض ومثلها تحيض فان عدتها ايضا كذلك مع الطلاق والدخول ويؤيد قولهم في غير المعلوم يائسا ان الواجب عليها بما هي عليه من الحكم الاحتمالي ان يتحقق المسقط الرافع له وليس هو الا العلم باليأس وهو غير معلوم فيستصحب الحكم المعلوم بثبوته الى ان يتحقق او يقوم مقامه اخبارهم عليهم السلام بعدم وجوب العدة على اليائسة والصغيرة التي لم تبلغ والداخل بها وروى عنبر زرارة والحسن عن ابي عبد الله عليه السلام في الصبية التي لا تحيض مثلها والتي قد يئست من المحيض قال ليس عليها عدة وان دخل بها ومرسل حماد بن عثمان في الصحيح قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن التي قد يئست من المحيض والتي لا تحيض مثلها قال ليس عليهما عدة وروى محمد بن مسلم في الحسن قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول في التي قد يئست من المحيض يطلقها زوجها قال ان بانت منه فلا عدة عليها وهي عدة من لا تحيض ونحوها من الاخبار التي يوجب تظافرها وتعاضدها القول بها ويجاب عن صحيحة الحلبي انها مشتملة على حكم المستحاضة والقائل بان عدتها ثلث حيض وهو غير موافق لما ذهب اليه فان عدتها عنده اما ثلثة اشهر او ثلثة اطهار وفي متنها غنى لا يخفى والاستدلال بمثلها بعيد وعن رواية ابي بصير بانها ضعيفة السند لان ابن سماعة وابن فضال وابن بكير وعلي بن عمر الذي كلهم مخرفون عن الحق وابو بصير فيه قول ومع هذا فالسند الى الامام ويمكن حملها مع سابقتها على من يكون في سن من تحيض كما قاله الشيخ في النهاية ثم قال والذي ذكرناه وهو حمل خبر ابي بصير على من يكون مثلها تحيض لان الله تعالى شرط ذلك وقيد بمن ترتاب بحالها

مذهب معوية بن حكيم من متقدمي فقهائنا وجميع فقهائنا المتاخرين ويؤيد حمل الشيخ ما رواه محمد بن حكيم
عن العبد الصالح قلت له الجارية الشابة التي لا تحيض ومثلها تحيض طلقها زوجها فقال عدتها ثلثة اشهر
ونقل الكليني في الكافي عن ابن سماعة انه كان يأخذ بظاهر رواية ابي بصير ويحمل الاخبار الواردة بعدم العدة
على الاماء فانهن لا يستبرين اذا لم يكن بلغن الحيض قال فاما الحرائر فحكمهن في القرآن بقول الله عز وجل واللائي
يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر واللائي لم يحضن وكان معوية بن حكيم يقول
ليس عليهن عدة ثم قال وما احتج به ابن سماعة فانما قال الله ان ارتبتم وانما فعل ذلك اذا وقعت الريبة بأن قد
يئست او لم يئست فاما اذا جاوزت الحد وارتفع الشك بانها قد يئست او لم تكن الجارية بلغت الحد فليس
عليها عدة انتهى كلامه رفع الله مقامه وهو موافق لما ذهب اليه وكفى به مثله حجة واولا ان الاخبار من المطلقات
كما يقتضيه سياق الكلام فانه في عدة المطلقات سابقا ولاحقا اجلهن منتهى عدتهن ان يضعن حملهن
فمتى وضعت بعد الطلاق خرجت من العدة وعلى هذا فلا تحل المتوفى عنها لتقدم الوضع فيها على
المدة المتربصة لها باجماع علمائنا وقال بعض علمائنا ان الحامل المتوفى عنها زوجها داخلة في الاية نظرا الى عموم
اللفظ للمطلقة والمتوفى عنها فمتى وضعت بعد وفاة زوجها بليال فقد خرجت من عدة الوفاة بوضع الحمل وان كان
الزوج بعد على الغسل قال الراوندي والمحافظة على عمومه اولى من محافظة عموم قوله والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا لانه لان عموم اولات الاحمال بالذات وعموم ازواجا بالعرض والحكم معلل هنا بخلافه ثم رجح
ان سبيعة بنت الحرث وضعت بعد وفاة زوجها بليال فذكرت ذلك لرسول الله ص فقال قد حللت فتزوجي
ولانه متاخر النزول فيقتضي تخصيص وتقديم الاخر بنا للعام على الخاص والاول اجمع للوفاق عليه قلت
في كل من الوجوه نظر اما الاول فلان معنى قوله والذين يتوفون الخ ان كل زوجة تتوفى عنها زوجها فعدتها
كذا ودخول الزوجة الحامل المتوفى عنها في ذلك مما لا يرتاب فيه بخلاف دخولها في اولات الاحمال خصوصا
بعد ملاحظة كون سياق الاية لتقضي كونها في المطلقات لكون ما قبلها وما بعدها كذلك ومثل هذا لا يرجح
للحمل افظه على عموم والذين يتوفون الخ دون عموم اولات الاحمال وكون العموم بالذات والعرض لا يظهر الاثر
بعد فهم العموم على حد سواء فتامل واما الثاني فلا علة في الحكم هنا بالنص وهو ظاهر واستنباط العلة
منه لا اعتبار به على ان الظاهر ان امر العدة تعبدي غير معلوم الوجه كالكفارات والتعزيرات ويترتب
عليه في بعض الاوقات براءة الرحم ومن ثم تجب العدة على الصغيرة المتوفى عنها وان كانت لا توطأ ويرجعها ضيعا
واما الثالث اعني الخبر فلا حجة فيه بعد ظهور حجية عندنا واما الرابع فالفرق بين النساء والتخصيص غير ناقع
هنا وقد تظافرت اخبار اصحابنا بان عدة المطلقة اذا كانت حاملا وضع الحمل وصحيحة ابن الصلت ابعد الاجلين

في الموضعين

٢٢١

في الموضعين اذا انتهينا اليها ان شاء الله تعالى ومقتضى ما ذكرناه ان عدة المطلقة الحامل وضع الحمل وان تاخر عن
الاشهر الثلثة او تقدم عليه وعلى هذا اصحابنا وهو المشهور فيما بينهم نظرا الى ظاهر الاية والاخبار الدالة
عليه وقال ابن بابويه ان المطلقة الحامل عدتها اقرب الاجلين ومعنى ذلك انها ان مرت لها الثلثة اشهر فقد
انقضت عدتها ولا تحل للازواج حتى تضع ما في بطنها وان وضعت الحمل بعد طلاقها بلا فصل بانت منه وحلت
للازواج ولا يخفى ما في هذا القول من البعد ومخالفة ظاهر الاية وما ورد به من الاخبار محمولا على ضرب
من التاويل ويجمع بين الادلة وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ بفعل احكامه واتباع اوامره ونواهيه يَجْعَلْ لَهُ
مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا اي يسهل له امور الدنيا والاخرة اما بفرج عاجل او اجل السادسة أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ
عليه الاطلاق كما يشعر به الايات السابقة ومقتضاه وجوب الاسكان لجميعهن لكن اصحابنا خصوا الحكم
بالمطلقة رجعية لاطلاق في حكم الزوجة وقد تظافرت اخبارهم بذلك وانعقد اجماعهم عليه مع ان الاصل يقتضيه
وايجاب الاسكان هنا يقتضي ايجاب النفقة فانها تابعة لها اولى واكثر لاحتياج اليها ومن ثم ذهب الشيخ الى ان
المتوفى عنها زوجها وان قلنا بثبوت النفقة لها على احتمال العدم النص وبطلان القياس وظاهر الاية اختاره
حنيفة والشافعي ومالك فاتفقوا على وجوب الاسكان في كل مطلقة وان كان الطلاق بائنا وقد ذهب الخنفية الى ان نفاق
لهن مطلقا وخص الشافعي ومالك الانفاق بالحامل كما اقتضته الاية بعد ويؤيد قول الاصحاب ما رواه العامة
عن فاطمة بنت قيس ان زوجها ابت طلاقها فقال لها رسول الله ص لا سكنى لك ولا نفقة ومن هنا يتضح ما يقتضيه
محذوف تقديره اسكنوهن مكانا بعض مكان سكناكم وقوله مِنْ وُجْدِكُمْ عطف بيان لقوله من حيث سكنتم وتفسير
كانه قيل اسكنوهن مكانا من مساكنكم مما تطيقونه وتقدرون على تحصيله وهو لا يشقه ومن ثم قال قتادة
ان لم يكن له الا بيت واحد اسكنها في بعض جوانبه والوجد الوسع والطاقة وقرئ بالحركات الثلثة وَلَا
تُضَارُّوهُنَّ ولا تستعملوا معهن الضرار والمضارة مفاعلة مما يطلب بها ايقاع الضرر بصاحبه وقد تكون
من واحد كما تكون من اثنين نحو عافاه الله ونحوه لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ في المسكن بعض الاسباب كان تنزلوا
معهن من لا يوافقهن او يشغل كاهلهن فلا يمكنهن السكون او بالتقصير في النفقة او غير ذلك من الاسباب
وروى الحلبي في الحسن عن ابي عبد الله ع قال لا يضار الرجل المراة اذا طلقها فيضيق عليها حتى تنقل قبل
ان تنقضي عدتها فان الله عز وجل قد نهى عن ذلك فقال ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن ونحوه روى
ابو بصير عنه ع وَإِنْ كُنَّ الْمُطَلَّقَاتُ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ سواء كان طلاقهن رجعيا او بائنا
ومنطوق الكلام اقتضى وجوب النفقة للحامل المطلقة رجعيا كان الطلاق او بائنا ومفهومه عدم وجوب النفقة
لغير الحامل من المطلقات وهو حجة لانه مفهوم الشرط الذي هو مخصوص بالرجعية اجماعا على وجوب الانفاق عليها وان

في المطلقات

كانت حاله الانفاق في حكم الزوجة على ما تقدم والكلام هنا بعد النفقة باجماعنا وفي اخبارنا لا له عليه وافقنا الشافعية في اختصاص النفقة بالحامل من بين المطلقات او ادخالهن في حكم الزوجة والحنفية لما اوجبوا الانفاق لكل مطلقة اشكل عليهم مفهوم الشرط قالوا في قوله ان كن اولات حمل فانفقوا عليهن قلنا فائدته ان مدة الحمل وان طالت وقتها فلا تظن ظان ان النفقة تستمر الى اقصى مقدار عادة الحامل فنفى ذلك الوهم ولا يخفى ما فيه من التكلف البعيد مع ان الاصل يوجب العدم ما عدا الحامل فانه الزم وتكليف يتوقف على الدليل الواضح هذا وقد اختلف اصحابنا في كون نفقة الحامل المطلقة لها نفسها او للحمل ذهب الى كل جماعة وذكر ابن ادريس في كتاب الفروع والاولى السكون عما سكت الله عنه والاقتصار على ظاهر القرآن من وجوب النفقة للحامل المطلقة وقطع النظر عن كونها للحمل او لها نفسها ولهذه المسألة نظائر يأتي على بعضها ان شاء الله تعالى ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ﴾ بعد انقطاع علقة النكاح بالطلاق وهو الظاهر ويحتمل بعيدا العموم ﴿فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ على الارضاع وفيه دلالة على عدم وجوب الارضاع على الام والها لو ارضعت وجب لها الاجر اي اجرة المثل ولا فرق في ذلك عندنا بين حال الزوجية وعدمها وفي الاخبار دلالة عليه ومنع الشيخ في المبسوط من اجرة حال الزوجية وهو قول الحنفية وقد تقدم الكلام فيه وعلى القول بكون النفقة للولد فوجوب الاجرة على الاب يكون مشروطا بفقر الولد وغنى الاب فلو كان للولد مال وجب ان يعطى الام الاجرة منه ولا يسقط بظاهر الآية فانها اقتضت دفع الاب الاجرة وذلك لا يستلزم كونها من ماله فانه لو كان المال من الولد يجب على الاب اعطاؤها منه ايضا لانه وليه لا اجباري ولو كان الولد فقيرا وكان الاب ايضا كذلك فالظاهر وجوب الارضاع على الام بلا اجرة كما يجب عليها الانفاق عليه لو كان الاب معسرا فان الارضاع انفاق والاظهر اشتراطنا عدم اجرة الارضاع فلو كانت بحيث لا وجه لها سواه قدمت على الولد فان النص مقدم على واجبي النفقة بالاجماع وح فكون الاجرة من بيت المال لانه من المصالح فتامل ﴿وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ﴾ في الايتمار الناظر كالاشوار اي يعني التشاور يقال ايتمر القوم وتآمروا اذا امر بعضهم بعضا والمعنى وليامر بعضكم بعضا ونحوه قال الزجاج ونقل في ان قولا بان معناه قبول الامر وسلاقاته بالقبول من الله تعالى وقال الكسائي اصله التشاور ومنه يأتمرون بك اي يتشاورون قال في الاقوى عندي كان يكون المعنى ليأمر بعضكم في امر الولد ومراعاته حتى لا يفوت الولد نفقته على الوالد بغير ذلك ويدل عليه قول العزي القمي ﴿وَلْيَعِدْ﴾ وعلى الامر ما يأتمر يعني ما يدبر نفسه لان الرجل اذا دبر امر المرء فيما يرشد فيعد غيه فهلكه انتهى وهو بعيد والاولى حمله على الوجه الاول ويصرح الشيخ في ان والمراد بالمعروف كونه على الوجه الجميل في ارضاع الولد بحيث لا يضر حال الولد ولا يضر الولد فلا يزاد على اجرة المثل ولا ينقص الولد عن الرضاع المعتاد ﴿وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ﴾ تضايقتم فيما بينكم ولم يرض احدكم بما قاله الآخر ﴿فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَى﴾ فسوف يوجد

ولا تعوز مرضعة غير الام ترضعه وفيه طرف من معاتبة الام على المعاسرة فان المساهلة من جانبها اشد لانها اشفق بالنسبة الى الاب ولانه لا ينقص منها شيء الحقيقة بخلاف الاب فانه يخرج منه الاجرة ومن المعلوم ان كان من مال الولد على ما مر ولانه ولدها فلو فرض النقص من الاجرة لم يكن ضائعا وقد يستفاد من الاية عدم جواز ارضاع غيرها لو حصل التعاسر من جانبها او رضيت ما ترضى به الغير على ما قاله الاصحاب وجواز ارضاع غيرها لو حصل التعاسر منها وعدم قبولها ما يقبل الغير وعلى هذا اصحابنا ايضا وفي الاخبار دلالة عليه ﴿لِيُنْفِقْ﴾ اشارة الى كيفية الانفاق على المطلقة بل الى الانفاق مطلقا بالنسبة الى من تجب نفقته ﴿ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ﴾ اي يجب على الموسع في السعة والغني كثيرا او مثريا وملبسا ومسكنا ولا يخرج عن ذلك الى الطرف الاسراف والتقتير اذ هما معا منهي عنهما ﴿وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ﴾ اي ضيق عليه وهو الفقير الذي ليس في سعة وغنى ﴿فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾ اي قدر حاله وطاقته البالغة ولا يكلف الزائد عليه كما لا يعطيه زائدا على ما عنده ولا يكلف الزائد عليه كما اشار اليه بقوله ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ من القدرة والطاقة وهو واضح دليل على ان التكليف بما لا يتسع له لا يقع منه تعالى انه يريد انه لا يكلف بالجمع فانه لا حاجة الى الدلالة عليه بالنقل اذ العقل حاكم به وفيه دليل على القبح العقلي ﴿سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ اي بعد ضيق سعة وبعد فقر غنى او بعد صعوبة الامر سهولته وهو تطييب لقلوب الفقراء بل الفقراء لازم ان ينفقوا ما قدر واعليه ولم يقصروا ويمكن جعله على العموم بالنسبة الى من تجب نفقتهم عليهم ووعدهم بحصول العوض وتبديل العسر باليسر اما في الدنيا او في الاخرة على سبيل منع الخلو فان رحمة الله اوسع من ذلك ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ اراد بالنكاح هنا العقد وهو امارة كونه حقيقة فيه ولعل في قصر الحكم على المؤمنات اشعارا بعدم جواز نكاح الكافرات كما سلف او تنبيها على ان شان المؤمن ان لا ينكح غير المؤمنة ﴿ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ﴾ اي تجامعوهن كما هو الظاهر المتبادر من لفظ المس ﴿فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ تستوفون عددها من عدد بالمد اذا عددها فاعتدها كقولك كلته فاكتاله ويحتمل تعتدونها على الاسناد اليهم للدلالة على ان العدة حق لازم كما اشعر به فالكم والتعبير بثم للدلالة على عدم تفاوت الحكم بين ان يطلقها وهي قريبة العهد من النكاح وبين ان يبعد عهدها وتراخوها اللذة في جبال الروح ثم يطلقها وفي تعليق عدم العدة على عدم المس دلالة ظاهرة على ان الخلوة بمجردها لا توجب العدة كما قاله اصحابنا وتبعهم الشافعي وقال ابو حنيفة حكم الخلوة الصحيحة حكم المس في وجوب العدة وهو خلاف ظاهر القرآن ﴿فَمَتِّعُوهُنَّ﴾ ظاهر الامر للمتعة على الاطلاق وقد تقدم ما يدل على وجوبها في المفوض غير المفروض لها مهرا اما المفروض لها نصف المفروض على تقدير عدم الدخول فيمكن حمل الاطلاق عليه ويمكن حمل الامر على الرجحان المطلق فتكون مع عدم التسمية واجبة ومع التسمية مستحبة بل يستحب في جميع المطلقات وادخل ظرف على ما مر من الاشارة اليه ﴿وَسَرِّحُوهُنَّ﴾ اي اخرجوهن من منازلكم لعدم حق

كم عليهن سراحا جميلا من غير ضرار ولا منع حق واجب من متعة ومهر وغيرهما ومن فسره بالطلاق فقد ابعد لانه مرتب عليه كالمتعة والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا جمع زوج بمعنى الزوجة يتربصن بانفسهن بحبسها للعدة اربعة اشهر وعشرا خبر عن الذين على حذف المضاف اى ازواج الذين يتوفون الخ واوثر العليد في الخبر مجاز وفاى يتربصن بعدهم كقولك السمن منوان بدرهم او ان المقدر يتربصن ازواجهم فلا حاجة الى تقدير العليد وقوله عشرا بالتاكيث تغليبا لليالى على الايام اذا اجتمعت في التاريخ وفي ف ولا تراهم قط يستعملون التذكير فيذاهبين الى الايام تقول اصمت عشرا ولو ذكر لخرجت من كلامهم قال ومن البين قوله تعالى ان لبثتم الا عشرا ثم قوله ان لبثتم الا يوما وقيل في سبب التغليب ان مبدا الشهر من الليل والاوائل اقوى من التوالي وايضا هذه الايام ايام الحزن والكدر وسخليقا او تسمى ليالي والخبر يعني الامر كامر غير مرة ومقتضى الاية وجوب التربص المذكورة على كل من توفي عنها زوجها سواء كانت مدخولا بها او لا صغيرة او كبيرة حتى لو كانت صغيرة او كان زوجها المتوفى عنها رضيعا كانت كذلك حرة او امة لعموم اللفظ فالتخصيص يحتاج الى طايل اذ الحكم اللفظي يقتضي تساوي المسلم والكتابية فيه كما قاله الشافعي والحرة والامة كما قاله الاصم والحامل وغيرها لكن القياس اقتضى تنصيف المدة للامة والاجماع خص الحامل عنه بقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ثم قال وعن علي وابن عباس انها تعتد باقصى الاجلين احتياطا قلت الحكم يتساوى المسلمة والكتابية فيه كما لا شبهة فيه تحريه واما الحكم بتساوي الحرة والامة كما قاله الاصم فعلى اكثر اصحابنا نظرا لاظاهر عموم الاية وتوقف الاخباريون لعدم الاسناد الدال على ان الحرة والامة سواء في الاعتداد من الموت لصحيحة زرارة عن الباقر قال ان الحرة والامة كليهما اذا مات عنهما زوجهما سواء في العدة لان الحرة تحيض والامة لا تحيض ونحوها من الاخبار وذهب بعض اصحابنا الى تنصيف المدة فيهما كما ذهب اليه الشافعي فاوجب عليها شهران وخمسة ايام لما ذكرته الشافعي من القياس فانه باطل عندنا وعلى القول بصحته فلا وجه لما ذكره هنا لما عرفت من ان ايام العدة تعبدية لا يجري فيها القياس كالكفارات سلمنا العلة لكنها من المستنبطة وتخصيص القرآن العظيم بمثلها مرغوب عنه بين محققي الاصوليين من العامة بل الخاصة واخبار معتبرة الاسناد عن اهل البيت عليهم السلام وروى محمد بن مسلم في الصحيح عن احدهما قال لا اذا توفي عنها زوجها فعدتها شهران وخمسة ايام ونحوها من الاخبار منضما الى ما دل على ان الرقية مناط التنصيف وخلاف بعض اصحابنا حيث اوجبوا عن الاماء نصف ما اوجبوا عن الاحرار الاول استحبابها على ام الولد فانها تساوي الحرة في العدة كما دل عليه صحيحة سليمان بن خالد قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الامة اذا طلقت ما عدتها قال حيضتان او شهران قلت فان توفي عنها زوجها فقال ان عليا عليه السلام قال في امهات الاولاد لا يزوجن حتى يعتددن اربعة اشهر وعشرا وهن اماء فهذا ما وجدت في هذا القول ذهب شيخنا ابو جعفر في نهايته واختاره

العلامة

العلامة في اكثر كتبه واحتج على الفرق بين كون الامة ذات ولد وغير ذات ولد والتحقيق ان العمل بظاهر الاية يقوي ويتعارض الاخبار يوجب التوقف وظاهر الشيخ في ان الميل اليه واما ما ذكره من الاجماع على تخصيص الحامل عنها بقوله واولات الاحمال الخ فغير معلوم بل ولا مظنون واي اجماع يثبت عندهم مع مخالفة امير المؤمنين علي عليه السلام وابن عباس وجماعة من الصحابة وقد عرفت ان اية اولات الاحمال ظاهرة في المطلقات لا الة السياق على ذلك فان قيل اذا كانت هذه الاية في المطلقات فما وجه الحكم فيما تقولونه من عشرة ايام من كون عدة المتوفى عنها الحامل ابعد الاجلين من الوضع والمدة قلنا نحن نثبت ذلك بالدليل من خارج فان الاحكام ليست تتمها معلومة من القران فان السنة قد بينت كثيرا منها وفيما نحن فيه قد تظافرت اخبار بانه سئل وكي الحلبي في الصحيح عن ابي عبد الله انه قال المتوفى عنها زوجها تضع عدتها اخر الاجلين ونحوها من الاخبار على انا اذا قلنا بعموم اولات الاحمال للمطلقات والمتوفى عنهن ازواجهن قلنا ان ثبت ابعد الاجلين في الحامل باعتبار ان المتوفى عنها مطلقا فرضت تحت عاملين فلا وجه للجمع بينهما لاحتمال انها اذا كانت حاملا ووضعت قبل مضي اربعة اشهر لم يكن بد من اربعة اشهر والا لم تكن عاملا بوضعها ولو تقدم الاربعة اشهر على الوضع لم يكن بد من وضع الحمل والا لم تكن عاملا بوضعها وعلى ما قلنا يكون عاملا بالايتين معا فيتم ما قاله اصحابنا واعلم ان اصحابنا اجمع على ان وجوب العدة على المتوفى عنها من حين بلوغ الخبر وهو قول الشافعي في الجديد وذهب اكثر العامة الى ان العدة من حين الموت فلو انقضت المدة او اكثرها ثم بلغها خبر وفاة الزوج وجب ان تعتد بما انقضى قالوا ويدل على الصغيرة التي لا علم لها بكفي في انقضاء عدتها هذه المدة وفيه نظر وقد يكون في قوله يتربصن بانفسهن دلالة على ما قلناه اذ المراد حبس انفسهن للاعتداد تلك المدة وهو لا يتحقق دون وصول الخبر ولوجوب الحداد عليها اي ترك الزينة في جميع تلك المدة لاجل موت الزوج وهو انما يكون بعد العلم وذلك ظاهر وفي الاخبار الة عليه ايضا كما ان فيها دلالة على ان المطلقة تعتبر عدتها من حين وقوع الطلاق لا بلوغ الخبر والى هذا يذهب الاكثر وقيل يشترط في الاعتداد من حين بلوغ الخبر وبه رواية ايضا الا ان اصحابنا حملوا شذوذها وندرتها ولو عملوا عليها واستدل العلامة على الاول بظاهر قوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فقال ادخل عليهن على ابتداء التربص من حين الطلاق لانه وصف صالح للعلية علق عليه الحكم ظاهرا وعقب بالفاء الدالة على السببية فيثبت العلية وفيه الاستدلال انها نظرا فيها الى الدلالة على الاعتداد من حين البلوغ اقوى اذ الظاهر من قوله يتربصن بانفسهن حمل انفسهن وحبسها على التربص وذلك انما يكون مع العلم كما عرفت ولا اولوية عدم التعرض للاستدلال بالاية والاكتفاء بالاخبار فانها تدل على الاظهر

الاية غير مراد وان العدة في المطلقة من حين وقوع الطلاق فتامل فاذا بلغن اجلهن اى انقضت عدتهن فلا
جناح عليكم ايها الحكام او المسلمون جميعا فيما فعلن في انفسهن من التعرض للخطاب وارادة الزوج
وساير ما حرم عليهن للعدة بالمعروف اى بالوجه الذى لا ينكره الشرع فيفهم انهن لو فعلن ما هو منكر عرفا
كان على الحكام بل على احاد المسلمين الذين يقدرون على المنع ان يمنعوهن من باب الحسبة الشرعية والامر
بالمعروف والنهى عن المنكر وفى ذلك كان عليهم الجناح والاثم والله بما تعملون خبير فيجازيكم على اعمالكم وفيه ترغيب
وترهيب كما وقع التعقيب به فى اكثر الاحكام بعثا على الاهتمام بها قال محمد والله قال فى هذه الاية ناسخة
لقوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج الاية وان كانت
متقدمة عليها فى التلاوة وقال عند ذكر تلك الاية انفقوا العمل على ما فى هذه الاية منسوخ وروى عن
عبد الله عليه انه قال كان الرجل اذا مات يُنفق على امراته من صلب المال حولا ثم اخرجت بلا ميراث فنسختها
اية الربع والثمن فالمراة ينفق عليها من نصيبها قال وعنه عز نسختها اية تربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
ونسختها اية المواريث يعنى ان الاية التى نحن فيها نسخت المدة اعنى الحول واية المواريث نسخت الوصية بالنفقة
وليس المراد بعدم النفقة لها فى ايام العدة ثبوت ذلك على الاطلاق بل اذا كانت حاملا اما لو كانت حاملا
فان المشهور بين علمائنا ثبوت الانفاق عليها انظر الى ان الانفاق حكم شرعى يحتاج الى دليل والاصل العدم
وفى الاخبار ما يدل على المشهور وتحقيقه يعلم من خارج اما الكتى لها فقد اثبتها الشافعية بدة الاربعة
اشهر وعشرا ونفاها اصحابنا وتابعهم الحنفية وتمام ما يتعلق بذلك من الاحكام يعلم من الفروع السابعة
الطلاق مرتان اى الطلاق الشرعى تطليقة بعد تطليقة على التفريق لا الجمع والارسال فالمراد بالمرتين مجرد
التكرير والوقوع مرة بعد اخرى نحو ارجع البصر كرتين اى كرة بعد كرة لا كرتين اثنتين ومثل الثانى الذى يراد
به مجرد التكرير نحو قوله لبيك وسعديك ولحنانها ولفظ الكلام خبر لكنه فى معنى الامر اى طلقوا مرتين
فامساك بمعروف او تسريح باحسان تخيير للازواج بعد ان علمهم كيف يطلقون بين ان يمسكوا النساء حسن
العشرة والقيام بحقهن الواجب عليهم وبين ان يسرحوهن السراح الجميل الذى امرهم به من كونه غير مشتمل على
اضرار ويحتمل ان يكون حكما مبتدأ لبيان حال الزوجين مع الامساك وعدمه كما احتملناه وعلى هذا فنفى الاية
دلالة على اشتراط وقوع الطلاق مفصلا بان يطلق ثم يراجع ثم يطلق اخرى كذلك وهكذا ولا يجوز الجمع
بين طلقتين او ثلث على الارسال فى كلام واحد كان يقول هى طالق طلقتين او ثلثا او الوطو طالق وطالق
او كرر هى طالق وعلى هذا اصحابنا اجمع ووافقهم الحنفية وفى وقوع الواحدة على ذلك التقديرين خلاف بينهم
وتفصيل يعلم من محله ونحن فنكون الطلقة الثالثة مستفادة من قوله فان طلقها فلا تحل له الخ كما سيجئ ان شاء الله تعالى

لكن من نصيب ولدها الذى
يطلقها وانكر ما ان ابا يس وجوب الانفاق عليها حي

وهذا ما ذهبنا

وهذا ما ذهبنا اليه ولا يستفاد من الاية على هذا الوجه اعتبار تفريق المطلقات على الاطهار بمعنى ان يوقع كل طلقة فى طهر
غير طهر المواقعة اذ ليس فيها على هذا الوجه الا نفى الارسال اما كون التطليق الثانى فى طهر غير طهر المواقعة
وغير طهر التطليق الاول فلا ومن ثم ذهب اكثر اصحابنا الى جواز وقوع الطلقات الثلث فى طهر واحد بان فى مجلس
واحد مع تخلل الرجعة بين التطليقات لا بدونه واستدل الشافعى على جواز ارسال الثلث بحديث العجلانى
الذى لاعن امراته فطلقها ثلثا بين يدى رسول الله فلم ينكر عليه وهو عن الدلالة بمعزل اذ لعل الذم يتعلق فى ذلك
الخبر ما يدل على ان وقوع الثلث كان بطريق الارسال وجاز ان يكون مع التفاصيل بالرجعة ولو فى مجلس
واحد كما اشرنا اليه على ان فى الجمع بين الملاعنة والطلاق تامل ويحتمل ان يكون معنى الاية الطلاق الرجعى
الذى يثبت فيه الرجعة مرتان وذلك ان الرجل فى الجاهلية كان يطلق امراته ثم يراجعها قبل ان تنقضى عدتها
ولو طلقها الف مرة كانت له القدرة على المراجعة ثابتة لم يفارقها امراته الى عايشة فشكت اليه زوجها بطلقها
ويراجعها يضارها بذلك فذكرت عايشة ذلك لرسول الله فنزلت فعلى هذا الاية متعلقة بما قبلها والمعنى
ان الطلاق الذى يملك الرجعة فيه مرتان اذ كل رجعة بعد الثالثة فامساك بمعروف او تسريح باحسان
الذى لا ينكر فى الشرع او تسريح باحسان او بيان لا يراجعها حتى تبين بالعدة وليس فى اصحابنا
من يذهب الى هذا الوجه بل الذاهب اليه الشافعية المجوزون للجمع بين الطلقات الثلث فالاولى ان الاية
لا اولى ان حق الزوج ثابت بالزوج ولم يذكر ان ذلك الحق ثابت دائما او الى غاية معينة فكان ذلك كالمجمل
والعام فيفتقر المبين فذكر عقيب ان الطلاق المعهود السابق الذى يثبت للزوج حق الرجعة هو ان يوجد طلقتان
فقط فاذا وصلت التطليقة الى هذه الغاية بطل حق الرجعة والطلاق بمعنى التطليق كالسلام بمعنى التسليم
ويؤيد الاول انه الظاهر من الاية اذ المتبادر من الطلاق الشرعى لا الرجعى وبهذا تنتظم الاية العاشرة فان طلقها
اى طلق الزوج الزوجة التى طلقها مرتين على الوجه الاول وكذا الثانى ويزيد فيه احتمال ان يكون تفسير القولة
او تسريح باحسان كما قلنا فلا تحل له من بعد اى من بعد الطلقة الثالثة حتى تنكح زوجا غيره حتى تتزوج غير
المطلق ومقتضى مفهوم الغاية توقف حلها للزوج الاول مع حصول الطلقات الثلث على نكاح المحلل سواء كانت
العدة بعد الطلاق استوفاها ام لا وعليه الاخبار الصحيحة وقال عبد الله بن بكير ان استيفاء العدة الثانية
تحرم فلا تحتاج الى المحلل استنادا الى مرسلة ابان واسندها الى زرارة قال سمعت الجعفر يقول الطلاق الذى يحبه الله
هو الذى يطلق تطليقة العدل بين المراة والرجل ان يطلقها فى استقبال الطهر بشهادة شاهدين وارادة من القلب
ثم يتركها حتى تمضى ثلثة قروء فاذا رات الدم من اول قطرة من الثالثة وهو اخر القروء لان لا اقرآ لها الا الاطهار فقد
بانت منه وهى املك بنفسها فان شاءت تزوجته وحلت له فان فعل هذا بها ما بقى من عدة ما قبل وحلت بلا
زوج الحديث وهو ضعيف من وجوه الاول ان عبد الله بن بكير فطحى فلا يعتد برواية الثانى انه لما سئل عن

ابن طلقها الثانية فى غير طهر من وقوعها فى طهر

٢٢٤

هذا فان هذا مما رزقالله من الرأى وظاهر انها ليست برواية مع ان سند الرواية قد اختلف فتارة اسندها
الى زرارة ولنوى الميرفاعة ومع ذلك نسبها الى نفسه وقد قال الشيخ ان اسناده الى زرارة وقع نصب قبل ذهبه
الذى افتى به لما راى اصحابه لا يقبلون ما يقوله برايه قال وقد وقع منه البعد والعى اعتقاد الحق والتحقيق
ما هو معروف والغلط فى ذلك اعظم من الغلط فى اسناد ما اعتقده لشبهة دخلت عليه الى بعض اصحابنا الامية عليهم
واستدل بظاهرها من انكفى بنكاح البالغة من دون الولى ومن جواز المرأة ان تعقد على نفسها لانه اضاف الامر اليها
والقول بان الاسناد اليها من حيث ان نكاح الولى نكاحها او اهلها فى البكر لا يخفى ما فيه ومقتضى الاية
الاكتفاء بالعقد كما هو الظاهر من اطلاق النكاح واخذ بن المسيب بظاهرها فاكتفى بالعقد فى التحليل والاجماع على خلافه
سابقا ولاحقا اسقط اعتباره واوجب الوطى فى القبل فى التحليل وقد اختبار من الفريقين دلالته على اعتبار ذلك
ايضا وهو الذى امر تقييد الاية ويمكن ان يراد من النكاح هنا الوطى لورود بمعناه فى غير هذا من الايات فيكون
كذلك ويؤيد انعقاد الاجماع على عدم الاكتفاء بالعقد ويكون العقد مستفادا من لفظ الزوج وعلى هذا يعتبر
كون الزوج الثانى ممن يصلح للوطى بان يكون بالغا ويؤيد ما رواه قال كنت الى الرضا عليه السلام فجاء رجل فطلق امراته تطليقة
الذى لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فتزوجها غلام لم يحتلم قال لا حتى يبلغ الحديث ونحوها واطلاق النكاح
ينصرف الى الدايم لانه المتبادر عند الاطلاق ويؤيد ان زوجا غيره لظهوره فيه وكذا قوله فان طلقها اى الزوج
الثانى فلا جناح عليهما اى لا اثم ولا حرج على الزوجين ان يتراجعا اى يرجع كل واحد منهما الى صاحبه
بعقد مستانف بعد انقضاء العدة من المحلل لمكان الوطى المعتبر ان ظنا ان يقيما حدود الله التعليل لوجوب
مراعاة حسن العصرة والمعاشرة وبيان الامور الواجبة عليها والتقييد بالظن لان العلم مغيب عنهما لا يعلمه الا الله تعالى
ومقتضى التقييد عدم جواز الراجعة بدون ذلك الظن سواء تيقنا العدم او ظنا ما او تساوى الطرفان عندهما
لما فى ذلك من استلزام الدخول فى المحرم فيكون حراما ويحتمل عدم اعتبار هذا المفهوم وجواز المراجعة بدون
القيد نظرا الى ان المفهوم انما يعتبر اذا لم يكن فائدة سواه ولعل الفائدة فى التقييد الاشارة الى تاكيد حسن المعاشرة
وعدم الخروج عن الطاعة اذ يرجعان الى المفارقة على عدم ذلك فلا يترتب اثر على الزوجية وكيف كان فلا ينبغى الريب
فى صحة العقد اذ غاية ذلك انه فعل حراما والنهى فى غير العبادة لا يوجب البطلان ولو قلنا بعدم اعتبار المفهوم
فلا ريب فى الصحة واستدل بعض العامة بظاهر الاية على حصول التحليل للزوج الاول بمجرد الراجع عقيب ما يطلقها
الزوج الثانى من غير عدة بدلالة الفاء التعقيب وفيه نظر فان الاية مخصوصة بقوله والمطلقات يتربصن بانفسهن الاية حيث
دلت على وجوب التربص ومع هذا وقد اختلف فى النكاح شرط التحليل فجوزه ابو حنيفة وحكم بصحته على كراهة
وقيل لا يصح العقد لان الشرط فلا تحل للاول ولا للثانى وعلى هذا اصحابنا والشافعية لان الشرط مناف لمقتضى
العقد اذ مقتضاه بقاء الزوجية وعدم جواز البطلة ويكون بمثابة اشتراط العدم ولان عقد النكاح لا يبطل

مع صحته من دون طلاق فرض فيكون الشرط باطلا وهو يستلزم بطلان المشروط وقد يستدل لابى حنيفة بعموم
الاية وفيه بعد الظهور ان المراد من قوله حتى تنكح زوجا غيره العقد الصحيح المتفق من الشارع وغيره
معلوم انه مع الشرط كذلك بل قيل ان الاستدلال بعمومات العقود لا يكون الا بعد تحقق شرائطها
وقد ظهر من ذلك انهما لو كانا فى خاطرهما ذلك ناويين لم يجز من غير ان يتلفظا به لم يضر فى النكاح فان الظاهر
من الشارع انه يعلق الاحكام على العقود الظاهرة وخطور التحليل فى البال لا دخل له بل الظاهر قليلا
ما ينفك عن القصد وما نقل عنه من انه لو عين المحلل له فالظاهر انه المحلل الشرط التحليل فى العقد
الا شك فى جواز فعل ذلك بدون النية كما لو وقع اتفاقا او مع النية على ما عرفت وذهب مالك وجماعة
من العامة الى بطلان النكاح على تقدير ان يكون فى خاطرهما ذلك وهو بعيد وبذلك اشار قال الامور
المذكورة التى بينها فى النكاح والطلاق والرجعة حدود الله اوامره ونواهيه يبينها يذكرها مبينة لقوم
يعلمون ينفهمون ويعلمون بمقتضى العلم لان من لا يعمل بمقتضاه بمثابة غير العالم لعدم انتفاعه بعلمه
وهذا هو الوجه فى تخصيص العالمين مع ان الاحكام ثابتة للجميع ويجوز ان يكون الوجه فى تخصيصهم
انهم الرؤساء فاكتفى بهم او تشريفا لهم او ان المراد من يصح منه العلم فيدخل الجميع وفيه ما فيه الثانى
فى الخلع والمباراة وفيه اية واحدة وهى قوله ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن اى من الصداق
شيئا ولو كان قليلا والخطاب فيه يحتمل ان يكون للحكام نظرا الى ان لهم الاخذ والاعطاء بامرهم فيصح اسناد
الاخذ والايتاء اليهم لانهم السبب القوى والمعنى لا يحل لكم ايها الحكام ان تامروا باخذ شىء مما
حكمتم على الازواج باعطائه الا من المهور المدفوعة اليهن الا ان يخافا اى الزوجان الا يقيما حدود
الله مفعول خاف بتاويل الخافض اى من ترك اقامة حدوده فيما يلزمهما من مواجب الزوجية وغيرها
قيل نزلت فى ثابت بن قيس كانت زوجته تبغضه وهو يحبها فاتت رسول الله صلى الله عليه وآله فقال لا انا ولا
ثابت ولا يجمع راسى وراسه شىء والله ما اعيب عليه فى دين ولا خلق ولكنى اكره الكفر فى الاسلام
ما اطيعه بعضا فاختلعت منه بحديقة اصدقها اياها ويحتمل ان يكون الخطاب للازواج وما بعد
ذلك خطاب للحكام وفيه شىء ممن تعرض لتوجيه النظم على القراءة المشهورة والمراد بخوفهما عدم اقامة
الحدود ظنهما ذلك ويؤيده قراءة من قرا يظنا وذلك بان يظن من المراة النشوز والخروج عن الطاعة
او تقول لا اغتسل لك راسى من جنابة على ما دلت عليه الاخبار المعتبرة لاسناد حسنة الحلبى
الصحيح قال لا يحل خلعها حتى تقول لزوجها والله لا ابرك قربها ولا اطيع لك امرا ولا اغتسل
لك من جنابة ولا وطين فراشك الحديث ونحوها من الاخبار فان خفتم ايها الحكام الا يقيما حدود الله

الله يعلم المفترى

الاحكام المتعلقة بالزوجية وغيرها فلا جناح عليهما نفي الجناح عن الزوجين مع كون الخطاب للحكام لان
نفي الجناح عنهما يستلزم نفيه عنهم اي لا حرج ولا اثم على الزوجين فيما افتدت به المراة نفسها لا
على الرجل فيما اخذ ولا عليها في اعطائه والطلاق والافتداء عليه لانها تخلص نفسها من محكمه
فكانها تخلص من الملكية او القتل لمكان بغضها او غيضها او من المعاصي وظاهر الاية عدم اثم المراة في
اعطاء ما تخلص نفسها ولكن هذا لا يستلزم عدم الاثم باظهار الكراهة والخروج عن الطاعة فيمكن
ان يقال صحة الاعطاء حشر وطنه نحو فرضها وظنها انها ما تقدر على ضبط نفسها في الزوج عن الشرع
وح فلا بعد في الجواز بل الوجوب تخيير ابينه وبين الترك ولكن لما عرفت من نفسها عدم القدرة
على الترك تعين الاعطاء عليها بل الظاهر ان اعطاء المال لتخليص النفس من المشقة الحاصلة بالمعاشرة
لانه غير موافق لها طبعا وان كان موافقا شرعا مما لا قصور فيه هذا ومقتضى الاية جواز الاخذ مع
خوف عدم اقامة الحدود من الجانبين بان يكون الكراهة من كل منهما او الظن لاحتمال الروايات
ان ذلك ليس شيء ظاهر في الخلع نعم هو شرط في المباراة عندهم لا الا يحل على خوف الخروج فيتعاسب
خروج الزوجة عن موجبات الشرع فيخاف وهو ايضا الخروج لكونه سببا قويا ولكن الظاهر ارهما غير شرط
في الخلع عندهم والجملة الثانية فيما بينهم ان شرط الخلع بغض الزوجة وقولها ما يدل على عدم القيام
بحقوق الزوجية من غير تعرض لحال الزوج والاخبار انما دلت على ذلك وعلى هذا فيمكن حمل الاية على المباراة
دون الخلع كما هو المشهور فانها انما تثبت مع الكراهة من الطرفين لكن ظاهر الاية قد ينافيه ظهورها في
جواز اخذ الزايد على ما اعطاها وهو انما يصح عندنا في الخلع اذ في المباراة لا يجوز اخذ الزايد عليه
فالاية على كل تقدير لا تنطبق على شيء منهما ويمكن حملها على الخلع ويكون ذكر الرجل معها لاقترانهما
كقوله تعالى اذا حوتهما وقوله يخرج منهما اللولو والمرجان وانما هو من الملح دون العذب فجاز اللفاع
كما حمل قوله فلا جناح عليهما على المراة فقط لان الفدية منها قال الشيخ في آيته وهذا اليوم عندنا
الذي يبيح الخلع عندنا هو ما لو لم يكن المراة عاصية وظاهر انه هنا كذلك بالنسبة الى الرجل فيحمل عليه
قال وا علم ان الظاهر الاية يدل على ان الخلع لا يجوز من غير كراهة وشقاق ولا يجتمع مسلسا والمرفوع اليهما
فضلا عن الزايد ويؤيد ذلك قولها ايما امراة سالت زوجها طلاقا في غير باس فحرام عليها رايحة الجنة
وما روي من انه ص قال لجميلة امراة ثابت بن قيس اتردين عليه حديقته قالت اردها وازيد عليها فقال
اما الزايد فلا والجمهور استكروه ولكن نفذوه فان المنع من العقد لا يدل على فساده ولا يصح بلفظ
المفاداة فانه سماه افتداء انتهى وقد تضمن كلامه ثلثة احكام الاول عدم جواز الخلع بدون الكراهة والشقاق في

لعله اراد

الزوج ح

نزوع ح

ولعله اراد بعدم الجواز عدم حليته يا يخفى بدو ذلك كما هو ظاهر الاية وكان على ان يبين كون الكراهة
والشقاق من الجانبين او من جانب واحد كما اشرنا اليه والا فهو سهل بعد بيانه والثاني عدم جوازه
بجميع ما سلف اليها ويلزم منه عدم الجواز في الزايد بطريق اولى ولكن في دلالة الاية عليه كما ادعاه بعد
بل القطع بالنهاية على الزايد فضلا عن الجميع لعموم ما افتدت به والاصل عدم تقييد وتخصيص شيء
مما ايتموهن وان سبق لعدم ما يوجب التخصيص وحديث ثابت بن قيس لم يدل صريحا على عدم جواز
الزيادة اذ يجوز ان يكون قولها اما الزايد فلا بعد قولها وازيد عليه لا لعدم جواز الزيادة بل لعدم
الاحتياج اليها لانه يرضى بما دفعه او لا اليها فالزيادة غير جايزة ولا يبعد اولويته هذا ولو سلمنا ان
المراد عدم الجواز لقلنا ان المنع اما ان يقع عن الزايد فقط او عن الجميع والزايد وعلى كل تقدير يفيد
عدم صلاحيته للعوضية وعدم صحة تملكه للزوج كالمنع عن بعض المعاملات مثل عدم جواز
بيع المجهول والربا ونحو ذلك مما كان المنع فيه راجعا الى احد الطرفين ودالا على الفساد فلا وجه للقول
بان المنع راجع الى العقد فلا يدل على فساده سلمنا ان النهي لا يدل على الفساد لكن لا يلزم كلما لم يتعلق على الصحة
بالايجاب ما دليل يدل عليها الا ان الاية دلت على صحة الخلع حال خوف عدم اقامة الحدود ومقتضاها
التحريم في غير هذه الحالة ولا يمكن ان يقال بالصحة وان النهي لا يدل على الفساد لعدم ما يدل على الصحة والجملة
الظاهر من حال الشارع انه لا يحكم بترتب احكام الا على ما رضي به واجازه الا ان ينص على خلافه وايضا يقوم
دليل على الصحة في عموم ذلك الحكم فيندرج الفاسد تحته وما نحن فيه ليس كذلك وهذه الوجوه الزايدة
والا فالصحيح جواز به بالجميع والزايد عليه لظاهر الاية وتظافر الاخبار به وعدم ظهور صحة الخبر الذي ذكره
ولو سلم فمحمول على ما قلنا من عدم الاحتياج الى الزايد مع الرضا بما دفع فقط الثالث صحة الخلع بلفظ
المفاداة نظرا الى انه تعالى سماه افتداء ولا يخفى بعده كيف ولا يقاس عليها عبارات منقولة من الشارع
يتوقف صحتها على ايقاعها على وجهها واصالة العدم فيما سواها ومجرد تسميه اعطاء الزوجة افتداء
لا يقتضي ذلك فتامل ثم قال في واختلف في انه اذا جرى بغير لفظ الطلاق وفسخ او طلاق ولا ظهر انه طلاق
لانه فرقة باختيار الزوج فهو كالطلاق بالعوض انتهى ولا يخفى عليك ان هذا لا اختلاف فيه بين اصحابنا
ايضا ولكن الاكثر منهم على انه طلاق للاية والاخبار الكثيرة عليه وح فيحتسب من الطلقات الثلث ولو خالعها
ثلثا احتاجت الى المحلل ونحو ذلك من الاحكام وقال الشيخ لا والمانع فسخ لا طلاق ومحتجا بانه فرقة عريت
من صريح الطلاق ونيته وكانت فسخا كساير الفسوخ وفيه نظر اذ لا استبعاد في عراية عن صريح الطلاق
وكونه في حكمه كما دلت عليه الاخبار هذا كله على تقدير القول بوقوعه مجردا عن لفظ الطلاق وقد ذهب الاكثر

ودلت عليه بعض الاخبار المعتبرة الاسناد ولو اعتبرنا في مصره وقوعه اتباعا لبعض الطلاق فلا كلام في عدم طلاقا
تلك حدود الله اشارة الى ملحوظ من الاحكام السابقة كالعدة والرجعة والطلاق والخلع والحكام اى
اوامر الله ونواهيه فلا تعتدوها فلا تجاوزوها وتعلوا خلافها ومن يتعد حدود الله ويتجاوزها
بالمخالفة فاولئك هم الظالمون لظلمهم انفسهم بتعريضها لعقاب الله في الاخرة بل في الدنيا ايضا بالحبس والتعزير
والحدود اذا كانت من زوجها وهذا اية اخرى قد تدل على حكم الخلع في الجملة وهي قوله تعالى ولا تعضلوهن تمنعوهن
بعض حقوقهن اللازمة بالزوجية لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن من المهور وهو خطاب للازواج فقد قيل
ان الرجل منهم كان يكره زوجته ويريد مفارقتها فيسيء العشرة معها ويشق الامر عليها حتى تفتدي منه
بمالها وتخلع فنهوا عن ذلك الا ان ياتين بفاحشة مبينة بالفتح على قراءة بعضهى بدنه الله والشهوة
الاربع وبالكسر على قراءة اخرين اى ظاهرة متبينة قيل هي الزنا وقيل ما يوجب الحد مطلقا وقيل كل معصية
حتى النشوز وشكاسة الخلق والمشهور انه استثنا من اخذ الاموال والمراد انه لا يحل ان يجيبها ضرارا
لتفتدي الا اذا فعلت فاحشة فحينئذ يحل لزوجها ان ياخذها الخلع فان لا استثناء من النهي اباحة والا اذا
زنت لم يامن ان تلحق به ولدا من غيره وتفسد فراشه فلا تقيم حدود الله في حقه فيدخل في قوله فان خفتم
الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فيه هادلة على جواز الخلع في الصورة المفروضة
وقيل انه استثناء من العضل فهو اعم جنسهن في بيوت لا ولياء الابعد وجود الفاحشة ومن هؤلاء القائلين
من زعم ان هذا الحكم منسوخ بايتة الحد وهو بعيد لكلا منافاة بينهما مع ان الاصل عدم النسخ وعلى
المشهور فهل يختص جواز العضل بهذا ما وصل اليها من مهر وغيره فلا تجوز الزيادة عليه لا يبعد
بذلك بل يجوز الزيادة حتى يرضى قيل لا ولا عذر امر الضرر العظيم ولما تقدم من قوله الجميلة المرأة
اما الزايد فلا وقيل بالثاني نظرا الى اطلاق الاستثناء الشامل للزائد والى عدة بعض الاصحاب هذا اجلعا
وهو غير بعيد والبحث فيه مجال قال المستثنى منه اذهاب بعض ما اعطاها فالمستثنى ذلك البعض فيبقى
المساوي والزايد على اصل المنع فان خرج المساوي بدليل اخر يبقى الزايد واطلاق الخلع على مثله محل نظر
لانها ليست كارهة بل يكره ولو سلم فالكراهة غير مختصة بها وهو شرط الخلع وذكرها في باب الخلع لا يدل على
انها منه وبالجملة لا يجاء السابقة واردة هنا ويمكن الجواب بانها تقدام فتامل الثالث الظهار وفيه ايات الاولى
والذين يظاهرون منكم من نسائهم الظهار ان يقول الرجل لامراته انت على كظهر امي واشتقاقه اما من الظهر
او من الظهور وهو الركوب والعلو ومعناه علوي وركوبي عليك حرام كعلو امي ولا صريح عند اصحابنا وقيل
اذا شبه غير الزوجة بغير الام ايضا كالاخت والبنت وغيرهما من المحرمات او لو بالرضاع والبه ذهب ابو حنيفة والشافعي

في الجديد لورود الاخبار الصحيحة به ومن منع من اصحابنا وقوعه بغير لام الغى نظر الظاهرية ولا يخفى ما فيه
فان الايلا يستثنى غير الام فيصح اشانه بالاخبار الصحيحة لا بالاية ولا اينا فيه صحيح سيف التمار عن الصادق قال قال الرجل
يقول لامراته انت علي كظهر اختي او عمتي او خالتي قال انما ذكر الله الامهات وانا هذا الحرام لان عدم
ذكر لغيرهن لا يدل على الاختصاص فان قيل يلزم من ذلك تاخير البيان عن وقت الحاجة او الخطاب قلنا
لا يلزم فانه عليه السلام اجاب بالتحريم ولعل السائل استفاد المقصد منه اذ ليس في السوال ما يدل على موضع
الحاجة بخصوصها فيجوز ان يكون هو التحريم وقد ذكر في الجواب فتامل اما ما يدل على عموم التحريم فالرضاع
والنسب معا فقوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وظاهران من في الخبر اما تعليلية او بمعنى الباء
والتقدير يحرم لاجل الرضاع او بسببه ما يحرم لاجل النسب او بسببه والتحريم في الظهار بسبب النسب ثابت في الجملة
اجماعا فيثبت بسبب الرضاع كذلك فانا نفرع ما قبل ان التحريم في الظهار بسبب التشبيه بالنسب لا بنفس النسب فلا
يلزم من كون التشبيه بالنسب سببا في التحريم كون التشبيه بالرضاع سببا فيه فتامل وهل يقع بغير لفظ الظهر
كالبطن والفخذ الظاهر العدم وحكاه في فخر بعضهم وقطع بوقوعه وتابعه في فيه وهو قوي للخفية فانهم
يذهبون الى انه ان شبهها بعضو من لا يحرم النظر اليه كالبطن والفخذ كان ظهارا وان شبهها بعضو يحرم
النظر اليه كاليد والراس لم يكن ظهارا وذهب الشافعي الى ان ذلك العضو ان كان العضو شعارا لا
كقوله انت علي كروح امي او عينها او قصد الظهار صح ظهاره وان قصد الاكرام لم يصح وان لم يقصد شيا
فوجهان وان لم يكن شعارا ولا اكراما كقوله انت علي كرجل امي او كيدها او بطنها ففي الجديد انه ظهار وفي
القديم لا وفي اصحابنا من يذهب الى بعض هذه الاقوال ويرده اصالة الاباحة حتى يعلم المحرم وهو غير معلوم
فيما عدا الظهر من الاجزاء لانه مشتق منه فلا يصدق بدونه وللاخبار الدالة على اعتباره وما استند اليه
ذلك البعض من رواية سدير عن الصادق قلت له الرجل يقول لامراته انت علي كشعر امي او كلكها او كيدها
او كرجلها قال انما عنى بهذا الا دبر الظهار فهو الظهار مردود بضعف الخبر من وجوه ومثله لا يعارض
به الادلة القاطعة الناصة على خلافه ثم مقتضى عموم الاية صحة الظهار من الذمي لان الذين يتاتى الكافر
والمسلم وايضا تاثير الظهار انما هو في التحريم والذمي اهل لذلك بدليل صحة طلاقه وايضا ايجاب الكفارة
للزجر عن هذا الفعل الذي هو منكر من القول وزور وهذا المعنى قايم في الكافر والمهذا يضرب الاصر
وجماعة من اصحابنا وهو قول الشافعي وقال الشيخ في المبسوط والخلاف لا يصح الظهار من الكافر لان
التكفير لا يصح منه لاشتراط تبيد القربة فيه فتمتنع منه النية وهي من لوازم الوقوع وبوجه اخر من لوازم الظهار
وجوب الصوم على العبد العاجز عن الاعتاق وايجاب الصوم على الذمي ممتنع لانه مع الكفر باطل ومع الاسلام

كرام

مقتضى التشبيه ذلك ولكن المشهور بين المتأخرين اختصاص حكمه بالرجل لا بالمرأة لان يكون معاونة له على الاثم فيحرم لذلك لا للظهار وفي الآية دلالة على تقديم الكفارة على المسيس بعني تحريم المسيس حتى يكفر فلو عزم على العود ولم يفعل الاستمتاع ثم بدا له في ذلك فطلقها سقطت عنه الكفارة واحتمل بعض الاصحاب استقرارها بالعود نظرا الى ظاهر قوله ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وفي الدلالة نظر اذ الظاهر وجوبها بالعود قبل التماس لا معه ولو مات قبل التكفير قال في الكشاف عليه ان يستغفر ولا يعود حتى يكفر ومقتضاه وجوب كفارة واحدة فقط للعود وهو قول اكثر المتأخرين مستدلين عليه بخبر الحلبي الصحيح ظاهر اجزائه وواقعها قبل التكفير فسأل النبي صلى الله عليه وآله فقال استغفر ربك ولا تعد حتى تكفر وفي الدلالة نظر اذ لم يعلم انها كفارة واحدة او اثنتان والمشهور بين اصحابنا انها اثنتان فلو واقعها قبل ان يكفر فان الواجب عليه كفارتان لاحديهما اللوطي المحرم قبل الكفارة والاخرى للعود وفي الصحيح دلالة عليه وعلى هذا فلو كرر الوطي قبل التكفير عن الظهار تكررت الكفارة التي وجبت للوطي لا كفارة الظهار بعدها فلو وطئ ثانيا وجب عليه ثلث كفارات ولو وطئ ثالثا وجب عليه اربع كفارات وهكذا ويتحقق التكرار بالعود بعد التزع التام ثم ان ظاهر الآية تعدد الحكم على هذا القول فلو ظاهر مرارا احتمل ان يكون لكل ظهار كفارة لاصالة عدم تداخل الاسباب واحتمل وجوب كفارة واحدة لانه رتب الكفارة على مطلق الظهار وهو شامل للمتعدد ايضا واطلاق الرقبة يقتضي اجزاء اي رقبة كانت ولو كافرة والى هذا ذهب بعض الاصحاب نظرا الى الاطلاق وعدم صلاحية غيرها للتقييد وفيه بعد ذلك لا يمان قياسا على كفارة القتل وهو مذهب الشافعي وعليه بعض اصحابنا الا ما ذكروه من القياس فانه غير صحيح عندنا بل الآية اوجبت التقييد ولا ريب ان الاحتياط فيما اعتبر سلامتها من العيوب الموجبة للعتق كالعمى والجذام والاقعاد والتنكيل الصادر من مولاه فاجماعي ولا يشترط سلامتها من غير هذه العيوب فيجزي الاعور والاعرج والاقرع والخصي والاجم ومقطوع احد الاذنين واليدين ولو مع احدى الرجلين والمريض وان مات في مرضه والهرم والعاجز عن تحصيل كفايته وكذا من تثبت الحرية مع بقائه على الملك كالمدبر وام الولد وان لم يجز بيعها الجواز تعجيل عتقها وفي اجزاء المكاتب الذي لم تتحرر منه شيء قولان والاجزاء غير بعيد هذا ومقتضى العموم كون الدخول غير شرط في الظهار لصدق الصفة بمجرد العقد وان لم يدخل بها وبه يذهب المفيد وسلار وابن زهرة وابن ادريس ونقله عن السيد المرتضى ايضا وجعل الشيخ في المبسوط والخلاف والنهاية الدخول شرطا في صحة الظهار ومنع من ظهار غير المدخول بها وهو قول الصدوق والاظهر من كلام ابن الجنيد

وهو المشهور

وهو المشهور بين المتأخرين لروايات معتبرة الاسناد دلت عليه كصحيحة محمد بن مسلم عن الباقر والصادق عليهما السلام قال في المرأة التي لم يدخل بها زوجها قال لم يقع عليها البلاء وكالظهار ونحوها صحيحة الفضيل بن يسار عن الصادق عليه السلام وتخصيص القرآن بالخبر المستفيض جايز على ما ثبت في الاصول ومقتضى العموم ايضا صحة ظهار الموطوءة بملك اليمين كما هو اختيار جماعة من الاصحاب وتابعهم المالكية فيه نظرا الى صدق النساء على الاماء فتندرج تحت عموم الاية وبوئ ومن الاخبار صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سألته عن الظهار على الحرة والامة فقال نعم ومارواه اسحق بن عمار عن الكاظم عليه السلام قال سألته عن الرجل يظاهر من جاريته فقال الحرة والامة في هذا سواء ونحوهما من الاخبار وذهب جماعة منهم الى عدم صحته فيها واتباعهم المخفية والشافعية نظرا الى ان المعهود انصراف لفظ النساء الى الزوجة فلا يتناول الامة ويؤيده من الاخبار مارواه حمزة بن حمران قال سألت اباعبد الله عليه السلام عن رجل جعل جاريته عليه كظهر امه قال ليس عليه شيء ويجاب بمنع انصراف لفظ النساء الى ما ذكروه كيف وهو في قوله وامهات نسائكم يتناول الموطوءة بملك اليمين فهو من امارات ذلك والرواية ضعيفة السند معارضة بغيرها فيبقى العموم سليما كما عرفت ذلكم اي الحكم المذكور بالكفارة للعود توعظون به لانه يدل على ارتكاب الجناية فيجب ان تعظوا لهذا الحكم حتى لا تعودوا الى الظهار وتخافوا عقاب الله والله بما تعملون خبير فلا يخفى عليه خافية من اعمالكم التالية فمن لم يجد اي الرقبة ولا ثمنها فصيام شهرين متتابعين اما مبتدا او خبر كما عرفت من مرارا اي فعليه او فالواجب ذلك والمتابع عند اكثر الفقهاء ان يوالي بين ايام الشهر الهلالين او يصوم ستين يوما وقال اصحابنا اذا صام شهرا ومن الثاني شيئا ولو يوما واحدا ثم افطر لغير عذر فقد قطع الا اتيزيني عليه ولا يلزمه الاستيناف وان افطر قبل ذلك استانف من قبل ان يتماسا بالجماع ومقتضى وجوب الصوم قبل المسيس انه لو جامع في خلال الصوم عامدا ليلا او نهارا بطل صومه ولزمه استيناف كفارتين لانه لم يتم عليه صوما موصوفا بكونه قبل المسيس فلا يجزي غيره وان كان الجماع في وقت لا يجب عليه السابع فيه وقال ابن ادريس اما وجوب الكفارة الاخرى فصحيح واما استيناف الكفارة للماخوذ فيها بالصوم اذا وطئ ليلا فبعيد لا وجه له ولا دليل على استيناف الصيام لان لا استيناف واجبا الا في المواضع المعروف فيها الجمع عليها وهي ان يطئ بالنهار عامدا من غير عذر المرض قبل ان يصوم من الشهر الثاني شيئا فيجب عليه لا استيناف للكفارة التي يوجبها الظهار وكفارة اخرى للوطي عقوبة واما اذا وطئ ليلا فعليه كفارة الوطي ولا يجب عليه استيناف وما اخذ فيه لعدم الدليل عليه قال فاما اذا وطئ عامدا بالنهار بعد ان صام من الشهر الثاني شيئا فعليه كفارة الوطي فحسب وبنى على ما صام ولا يجب عليه

الاستيناف وقول ابن ادريس لا يخ من وجه وان كان لاحتياط في الاول فمن لم يستطع فرض يطيق الصوم لعلة من هرم او مرض او كبر او كان يتضرر بترك الجماع لما فيه من الشبق المفرط فاطعام ستين مسكينا اما اشباعا في اكلة واحدة او تسليم ستين مدا لكل واحد منهم مدا على اظهر الوجهين عندنا لامكان الاخبار المتقدمة له وعلى هذا الشافعية وفي اصحابنا من اوجب الحالين لكل واحد وهو قول الحنفية وفي الاخبار دلالة عليه ايضا الا ان حملها على الاستحباب طريق الجمع وظاهر العدد انه لا يجزي غيره فلو اطعم مسكينا واحدا ستين مرة لم يجز وعلى هذا اصحابنا والشافعية نظرا الى الظاهر لانه لو كان لاضغاث السرور في قليل ستين اجمع وأقرب من رضاء الله تعالى وقال الحنفية يجزي وهو بعيد ولم يقيد الاطعام بكونه قبل التماس اكتفاء بذكره مع الاخرين فيجب تقييده عليه ايضا حملا للمطلق على المقيد عند اتحاد الواقعة وحملا للاقل وهو صوم قرء واحد على الاكثر حتى انه لو جامع فيما دونه لم يستأنف به وهو المشهور عندنا وقال ابو حنيفة يكفي الاجزاء من غير استيناف كما لا يستأنف الصوم لو وقع في غلاء اجنحة قال بعضهم لم يذكر في الآية على التكفير قبله وبعده سواء وهو بعيد واعلم ان اصحابنا مختلفون في ان المظاهر اذا طلق لزمته قبل ان يكفر وتركها حتى خرجت العدة ثم تزوجها بعقد مستأنف هل ذلك يوجب سقوط الكفارة ويجوز له وطئها او لا يكفر قيل نعم لصيرورتها كالاجنبية بعد خروج العدة واستباحة الوطء هنا ليس مستندا الى العقد الاول وذهب جماعة الى العدم واوجبوا التكفير على المظاهر وان طلقها واستأنف العقد عليها نظرا الى عموم القرآن لانه اوجب الكفارة بالعود من غير فصل بين كونه في ذلك النكاح او غيره ولاخبار متعارضة من الجانبين ولكن المشهور الاول والتفصيل شرح بطول فليرجع الى محله ذلك اي البيان والتعليم للاحكام لتؤمنوا بالله ورسوله لتصدقوا بها وتعملوا في العمل بالشرايع التي جاء بها الرسول وتلك حدود الله احكامه التي شرعها فلا يجوز تعديها والكافرين اي الجاحدين الذين يتعدون حدوده عذاب اليم مولم في الآخرة وهو نظير قوله ومن يكفر فان الله غني عن العالمين الرابع الايلاء وفيه ايمان الذين يؤلون من نسائهم اي يحلفون على عدم وطئهن بالله او باسم المختص به والايلاء في اللغة اليمين وفي الشرع عندنا الحلف على الامتناع من وطئ الزوجة زايدا على اربعة اشهر وعلى هذا فاطلاقه الايلاء مقيدا بما زاد على الاربعة اشهر فصاعدا فلو حلف ان لا يجامع اقل منها لم يكن موليا عندنا وبعتبر ايضا كونه قاصدا بالزوجة فلو لم يكن قصده ذلك بل قصد منع ضرر الوطء عنها او عن ولدها او نحو ذلك لم يكن ايلاء يترتب عليه احكامه عندنا نعم يقع يمينا والايلاء يتعدى بعلى لكن لما تضمن هذا القسم من الحلف معنى البعد عدي بمن كانه قيل يبعدون من نسائهم موالين او مقسمين ويجوز ان يتعلق من نسائهم بقوله للذين

اي لهم من نسائهم تربص اربعة اشهر مبتدا خبره ما تقدم او فاعل الظرف والتربص التوقف والانتظار اضيف الى الظرف للاتساع اي للمولي حق التثبت والتمهل في هذه المدة فلا يطالب فيها بفئ ولا يكلف ولا يحبس ومن ثم اعتبر اصحابنا في الايلاء زيادة المدة على اربعة اشهر ليجبره الحاكم بعدها على الفيئة او الطلاق فان كانت اربعة اشهر فقط لم تحقق الايلاء لخروجه عن حكمه بمضيها فلا يترتب عليه الالزام باحد الامرين ووافقنا في ذلك الشافعية واكثر الحنفية باربعة فادون وهو بعيد وابتداء هذه المدة من حين الترافع الى الحاكم والحكم عند بعض اصحابنا فلو سكتت المراة قبل ان تحكم عليه المدة كان لها ما كانت لها ان ترافعه الى الحاكم فينظر المدة المذكورة فلا ان ضرب المدة حقها فتوقف على مطالبتها ولا صالة عدم التسلط على الزوج بحبس وغيره قبل تحقق السبب وعند اخرين احتسابها من حين الايلاء فاذا مضى من ابتدائه اربعة اشهر وهو قادر على الجماع فلم يجامعها ولم تطالب حتى بالفئ لم يلزمه شئ فان تجاوزت وقفه الحاكم فاما ان يفئ الى الجماع او يطلق وظاهر الآية يدل على هذا حيث رتب التربص عليه من غير تعرض للرافعة ويؤيد من الاخبار رسته بوديعة الرصافة قال لا يكون ايلاء ما لم تمض اربعة اشهر فان مضت وقف فاما ان يفئ واما ان يعزم على الطلاق وعلى هذا لو لم ترافعه حتى انقضت المدة اموه باحد الامرين تخييرا ولكن المشهور الاول واعلم ان مقتضى العموم كون الايلاء غير مشروط في تحقق الايلاء لصدق المسمى بمجرد العقد وان لم يدخل ظن الا ان المعهود بين اصحابنا اشتراطه من غير نقل خلاف فيه وقد اعترف الشهيد في بعض كتبه بعدمه ووقوعه على خلاف فيه وفي الاخبار السابقة تصريح باشتراطه فيه وفي اظهار على ما تقدم فان فاؤا رجعوا في اليمين بالحنث وعادوا الى ازواجهم فان الله غفور رحيم فيغفر للمولي ثم حشه اذا كفر وما نوعي الايلاء من اضرار الزوجة وغيره بالفيئة التي هي عبارة الوطء فان قيل الاية دلالة على وجوب الكفارة مع الفيئة والرجوع قلنا لا نسلم فان الآية دلت على ترك الوطء بعد اليمين والفيئة حنث له فتجب الكفارة كما في مطلق اليمين لان الدلايل الدالة على وجوب الكفارة عند الحنث باليمين عامة شاملة لمثل هذا وغيره وان كان هذا مخالفا لغيره في بعض الاحكام وانما تركنا ذكر الكفارة في الآية لانها في سائر المواضع من القرآن وعلى لسان الرسول وان عزموا الطلاق وان صمموا فصاله فان الله سميع عليم باغراضهم في ذلك وحكم الايلاء عندنا ان المولي بعد مضي مدة التربص لا يطالب بشئ من طلاق او فيئة لكن ان فعل الفيئة وهي الوطء مع القدرة والعزم عليه مع العجز فقد خرج عن العهدة ويجب عليه الكفارة للحنث وكذا ان طلق بالطلاق سقط عنه حقها ايضا وبعد مدة التربص يجبره الحاكم على الفيئة او الطلاق فان فعل الفيئة على الوجه المتقدم خرج عن العهدة

في البقرة

مبتدئة مع واخذ الشافعي في قوله القديم بظاهر الآية ما قلناه صح

عند اكثر اصحابنا ص

ولزمه الكفارة للحنث وظاهر الشيخ في المبسوط انه اذا وطئ بعد مدة التربص لم يلزمه كفارة وهو بعيد وفي الاخبار ما ينفيه ولو فعل الطلاق ولو رجعيا خرج عن العهدة ايضا وان امتنع منهما ضيق عليه في التصرف والمطعم والمشرب حتى يفعل ايهما اختار منهما كما يضيق عليه اذا امتنع من سائر الحقوق الواجبة ولا يجبره الحاكم على احدهما عينا بل ولا يطلق عنه عندنا وقال الحنفية المولى ان فاء في المدة بالوطء ان قدر والوعد ان عجز صح الفيء ولزم الواطئ ان يكفر والا بانت عنه بعد المدة بطلقة بائنة قال في ف ومعنى قوله فان فاؤا في الاشهر بدليل قراءة عبد الله فان فاؤا فيهن ولا يخفى بعد مع انه تقدير في الآية وحمل لها على وجه بعيد من غير قرينة كما يعلم من سياقها وكون الفاء منافية له والقراءة الشاذة لا يصح الاستدلال بها لان الدليل هو الكتاب والسنة وليست شيئا منهما على ما مر حوالا وقالت الشافعية يوقف المولى بعد مدة التربص فاما ان يفيء على الوجه السابق فيلزمه الكفارة او يطلق فيخرج عن العهدة وان ابى طلق عليه الحاكم وهذا القول اقساما امن سابقه وفيه شئ من جهة جعل الفيئة بعد المدة فقط وقد بينا صحتها قبلها ايضا وعما استدل على ذلك بقوله فان فاؤا الى آخره وهو يقتضي كون ما بعد التربص من حكم الفيئة او الطلاق شرعا مترائيا عن انقضاء الاشهر الاربعة وفيه نظر فان ذلك لم يخبر على احد الامرين اذ لم يات بما سبق فتامل امام احكم الحنفية بانها تتطلق بعد المدة بطلقة بائنة والشافعية على ان الحاكم يطلق عنه مع ابائه عن احد الامرين فغير واضح الوجه اذ حل عقدة شخص من غير رضاه غير جايز حتى يثبت الدليل الصالح لتخصيص الادلة النقلية على ان قوله وان عزموا الطلاق صريح فان وقوع الطلاق انما يكون بايقاع الزوج وقالوا ان الزوج لا يدان يصدر عنه شئ يكون مسموعا وما ذاك الا ايقاع الطلاق وليقل ان دليل الشافعي قوله لا ضرر ولا ضرار ونحوه لقلنا جعل مثله دليلا لمثل ذلك مع ثبوت التخيير بنص القرآن مشكل وتامل فيه واعلم ان لا يلاء في الحقيقة يميني ومن ثم كان مشاركا لها في اصل الحلف وترتب الكفارة الخاصة عليه ولكن الفرق بينهما من جهة جواز مخالفة الحلف في الايلاء بل وجوبها على وجه مع الكفارة بخلاف اليمين ومن جهة عدم اشتراط حكمة انعقاده مع تعلقه بالمباح باولوية دينا او دنيا او تساوي طرفيه بخلاف اليمين فانه يشترط فيها ذلك ومن جهة اشتراطه بالاضرار بالزوجة على ما عرفت ولا كذا اليمين ومن جهة اشتراط لا يلاء بعقد دايم دون مطلق اليمين الى غير ذلك من الاحكام ويدل على اعتبار الدوام في الايلاء ظاهر قوله فان طلقها الدال على الدوام اذ النكاح للموجل لا طلاق فيه وظاهر الاية يقتضي عدم الفرق في ثبوت حكم الايلاء بين العبد والحر والحرة والامة في الانعقاد ومدة التربص والتخيير بين الامرين وقال الحنفية تنصف برق المرأة

انعقاده

وعدم انعقاده بغير اسم الله تعالى المختص به او الغالب ص

والمالكية تنصف برق الرجل كما قالوا في الطلاق وهو بعيد لان التخصيص خلاف الظاهر ولان تقدير هذه المدة انما كان لاجل معنى يرجع الى الجبلة والطبع وهو قلة الصبر على مفارقة الزوج يستوي فيه الحر والرقيق كالحيض ومدة الرضاع وتمام ما يتعلق بذلك يعلم من محله الخامس اللعان وفيه ايات

٢٣١

هن والذين يرمون ازواجهم اي بالزنا اما بقذفهن مثل انت زانية او زنيت او نفي الولد عنه واطلاق الازواج وان شمل العقيفة وغيرها الا انها عندهم مخصوصة بالعفيفة فلا يثبت اللعان بقذف المشهورة بالزنا وهل يشترط في صحة اللعان الدخول حتى لو كانت الزوجة غير مدخول بها لم يصح لعانهما او لا يشترط ظاهر الاية الثاني فان ازواجهم جمع مضاف فيشمل المدخول بها وغيرها وايده ذهب جماعة من الاصحاب وقال الشيخ في النهاية بالاشتراط مستدلا عليه بما رواه ابو بصير عن الصادع قال لا يقع اللعان حتى يدخل الرجل بامراته ولا يكون اللعان لا ينفي الولد وما رواه مصادف قلت لابي عبد الله ع ما تقول في رجل لاعن امراته قبل ان يدخل بها قال لا يكون ملاعنا حتى يدخل بها يضربها على ما هي امراته وفي المرأتين ضعف فيشكل تخصيص الاية بهما ويمكن ان يقال المراد بها وكان ما الزنا لم يشترط الدخول للعموم الاية وان كان نفي الولد اعتبر الدخول بها وغيرها غير المدخول بها لا يلحق الزوج اجماعا وهذا التفصيل مما ذهب اليه ابن ادريس وحمل اختلاف الاصحاب عليه ولا يخفى انه صلح من غير تراض الخصمين اذ النزاع معنوي والتحقيق ان النزاع لا يتحقق الا في القذف والاجماع على انتفاء الولد عند عدم اجتماع شرايط اللعان وغيرها مما لم ينزل عليه وان كان مطلقا وعموم الاية يشمل الزوجة الحرة والامة المسلمة والذمية واليه ذهب جماعة من الاصحاب اخذا بظاهر الاية ويؤيد من الاخبار ما رواه الحلبي في الحسن عن الصادع قال سالته عن المراة الحرة يقذفها زوجها وهو مملوك قال يلاعنها ونحوها وهو قول الشافعي وذهب الشيخ المفيد في مقنعته وجماعة من الاصحاب الى ان اللعان لا يثبت بين الحر والمملوكة ولا بين المسلم والكافرة وهو قول الحنفية وزاد واعليه عدم ثبوت اللعان بين المحدود في قذف وبين المراة المحصنة واحتجوا على الحد بحديث عبد الله بن عمر والعاص من القساء ليس بينهن وبين ازواجهن ملاعنة اليهودية والنصرانية تحت المسلم والحر تحت المملوك والمملوكة تحت الحر وايضا اللعان قائم مقام الحد في الاجنبيات فلا يجب اللعان على من لا يجب عليه الحد لو قذفها اجنبي وايضا اللعان شهادة وهي لا تقبل من المحدود في القذف ولا من المملوك ولا من الكافر وبجميع ما ذكروه وان الحديث المذكور قاصر عن تخصيص القرآن وبيان الحد وان لم يجب في الصور المذكورة فلا كلام في وجوب التعزير فيصح دفعه باللعان وبيان اللعان

يمين مؤكدة بالشهادة او يمين فيها مشابهة الشهادة فلا يشترط فيها الا اهلية اليمين على ان شهادة المدعي
مقبولة على مثله فينبغي ان يجوز اللعان بين الذميين وعدم قبول شهادة المحدود بعد التوبة ضعيف
وسيجيء التنبيه عليه واما اصحابنا المانعون من الثبوت في الصور المذكورة فقد استدلوا عليها
رواه ابن سنان في الصحيح عن الصحيح قال لا يلاعن الحر الامة ولا الذمية ولا التي يتمتع بها ونحوها ولا
يخفى ان تعارض الاخبار يوجب التساقط والرجوع الى ظاهر القرآن وهو العموم ويمكن حمل هذه الرواية
والمثال على كون الامة والذمية مملوكة له وبذلك يحصل الجمع بين الادلة او على انه تزوجها غير
اذن مولاها فان اللعان لا يجري بينهما على ذلك التقدير كما حملها العلامة في المختلف وغيره على
ذلك استنادا الى صحيحة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال سألته عن الحر يلاعن المملوكة قال نعم اذا كان مولاها
الذي زوجها اياها لا عنها فان مقتضى مفهوم الشرط انه اذا لم يزوجها فلا لعان وهو كذلك والذي
اختاره ابن ادريس في ذلك ان القذف ان كان بنفي الولد ثبت اللعان بينهما وان كان بالزنا لم يثبت واخذه
من كلام الشيخ في الاستبصار فانه بعد ان اورد الاخبار الدالة على ثبوت اللعان بينهما واورد
خبرا فاخر الباب مخالفا لتلك الاخبار قال الوجه في هذا الخبر احد شيئين احدهما ان يكون محمولا على
التقية لان ذلك مذهب بعض العامة على ما قدمنا القول فيه والاخر ان نقول بمجرد القذف لا يثبت اللعان
بين اليهودية والمسلم ولا بينه وبين الامة وانما يثبت بمجرد القذف اللعان في الموضع الذي لولاه لكان
وجب عليه حد الفرية وذلك غير موجود في المسلم مع اليهودية ولا مع الامة لانه لا يضرب حد القاذف
اذا قذفها ولكن يعزر على ما بيناه في كتاب الحدود فكان اللعان يثبت بينهما ولا ينفي الولد لانه غير هذا كلامه
وفيه نظر فان القذف في الصورة المفروضة اذا اوجب التعزير جاز ان يكون اللعان لدفع الحد وفيه فائدة مضافا
الى ما دل على الثبوت مطلقا ومنه يظهر ان القول بالعموم كما هو ظاهر الآية هو الاصح وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا
أَنْفُسُهُمْ يحتمل ان يكون لا بمعنى غير صفة لما تقدمه ويحتمل ان يكون ذكرها للمبالغة في نفي الشاهد اي ليس
لهم على ما ادعوه شهداء راسا فان النفوس مدعية لا شاهدة واختلف اصحابنا في اشتراط ذلك في
صحة اللعان فمن بعضهم هو شرط فلا يشرع اللعان مع البينة كما يعطيه ظاهر الآية وانكر الخوئي ذلك
فجوز اللعان ولو كان له بينة قال ولا ينافيه ظاهر الآية لانه مفهوم الوصف وفي حجيته توقف ولو
سلم فيجوز ان يكون التقييد هنا خرج مخرج الاغلب اذ الظاهر ان المدعي لمثل هذه الفاحشة لا يعدل
الى اللعان مع وجود البينة عنده والتقييد اذا خرج مخرج الاغلب لا يدل على نفي الحكم عما عداه كما مر
مرارا والآن النبي لا عن بين العجلاني وزوجته الفتى قيل انه سبب النزول والآية ولم يسأله ان له بينة بل ترك

الاستفصال امارة العموم وقد يستدل بظاهر الآية على انه اذا كان احد الشهود الاربعة فاها حد ولا
لعان كما ذهب اليه بعض اصحابنا اذ الزوج على ذلك التقدير له شهداء غير نفسه ويؤيد قوله تعالى
بأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان الظاهر ان الخطاب للحاكم لا للزوج
في الشهادة فيشمل الزوج وغيره ويدل على ذلك بعض الاخبار والى هذا ذهب بعض الحنفية وذهب
جماعة من اصحابنا الى عدم جواز ذلك واوجبوا في هذه الصورة حد الثلثة ولعان الزوج وعليه
بعض الاخبار ويؤيده ظاهر قوله تعالى ولم يجاؤا عليه باربعة شهداء والى هذا ذهب الشافعي والاول
غير بعيد ويمكن الجمع بين الاخبار بحمل ما دل على حد الثلثة غير الزوج على ما اذا اختل شرط
الشهادة كسبق الزوج بالقذف وغيره فيحصل الجمع بين الادلة فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ
ان قرئ نصب اربع كان شهادة احدهم اما مبتدا احذف خبره او خبر مبتدا محذوف وتقديره فعليهم
او فالواجب ان يشهد احدهم اربع شهادات ونصب الاربع على المصدرية وان قرئ بالرفع كان
خبر الشهادة وقوله بِاللَّهِ متعلق بها او بمحذوف هو صفة لشهادات والمعنى اربع شهادات كائنة بالله
انه لَمِنَ الصَّادِقِينَ اي فيما رماها
به من الزنا او نفي الولد ملتفظا بذلك لكونه المشهود به اي يقول اربع مرات اشهد بالله اني لمن الصادقين
فيما رميتها به من الزنا وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ جاعلا للجر ويعلى ياء المتكلم إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ
فيما رماها به من الزنا او نفي الولد ملتفظا بذلك على ما عرفت وهذه الشهادات الاربع تقوم مقام
الشهود الاربعة في اسقاط حد القذف عنه وهو حكم خص به الازواج في قذف نسائهم لدفع الحد
عنهم ومن ثم لو لم يفعلها احد للقذف كما اقتضاه عموم والذين يرمون المحصنات الآية شمل لها الزوجة
وغيرها وبعد الشهادات الاربع يثبت الحد على المرأة وطلبها ان تدفعه باللعان لقوله وَيَدْرَأُ عَنْهَا
الْعَذَابَ اي يسقط عنها الحد أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ فيما رماها به ملتفظة
بذلك وَالْخَامِسَةَ بالنصب على المفعولية لاعطفها على اربع وبالرفع مبتدا خبره أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا
إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ فيه وخصت الملاعنة بان تخص بغضب الله للتغليظ عليها لانها هي اصل
الفجور ومنبعه ولذلك كانت مقدمة في اية الجلد ويؤيد ذلك قوله صلى الله عليه وآله اذا رأت الملاعنة ان
كذب الملاعن نفسه فاعترفي به فالرجم اهون عليك من غضب الله ان غضب الله هو النار ومقتضى الآية
تقدم الرجل في اللعان على المرأة ولا خلاف فيه ويؤيده المنقول من فعله وان لعان المرأة انما
هو لاسقاط الحد الذي وجب عليها بلعان الزوج وهو انما يكون مع تقدمه ومن ثم لو نكل عن
اللعان وجب عليها الحد عند اكثر العلماء خلافا لابي حنيفة حيث اوجب حبسها حتى تلاعن وكذا

قراءة حفص

الاستفصال

الرجل اذا نكل فانه يجب عليه الحد وابو حنيفة يوجب عليه الحبس حتى يلاعن مستدلًا عليه بان النكول
ليس بصريح في الاقرار فلا يجوز اثبات الحد به كاللفظ المحتمل للزنا وغيره ويؤيده انا لا نثبت الحد على
الناكل بمجرد النكول بل بقوله المتخلص من الحد باللعان وحيث لم يات به وجب الرجوع الى مقتضى آية
القذف وهو الحد ويؤيد قوله ويدرء عنها العذاب الآية فان المراد بالعذاب هو الحد وهي
صريحة في ان علة سقوطه اللعان فاذا لم تات به لم يسقط عنها وبالجملة قول ابي حنيفة مخالف للكتاب
والسنة اما وجوب قيام الرجل حال اللعان او قيامهما معًا ونحو ذلك من الامور فعلوية من خارج
الآية وقد علم مما ذكرنا ان سبب اللعان قذف الزوجة او نفي الولد ودلالة الآية على ثبوته بقذف الزوجة
مما لا يرتاب فيه وانكر ابن بابويه في المقنع ثبوت اللعان بذلك وقال لا يكون اللعان الا بنفي الولد نظرا
الى ظاهر رواية ابو بصير المتقدمة وهي ضعيفة السند لا تقاوم ظاهر الآية وحكم اللعان عندنا زوال
الفراش بينهما والتحريم المؤبد بحيث لا يجتمعان بعد ذلك بوجه وعليه دلت اخبار كثيرة لا يمكن
عنترة الملا عنان لا يجتمعان ابدا وفي كلام بعض العامة ما يشعر بانه لا يحصل به الفرقة اصلًا
لان اكثر ما فيه ان يكون الزوج صادقًا في قذفه وهو لا يوجب تحريمًا كما لو قامت البينة عليها وهذا
القول مما انعقد الاجماع على خلافه سابقًا ولاحقًا ولا يتوقف الافتراق عندنا على حكم الحاكم والتوقف
المالكية والشافعية وجماعة من العامة وقال الحنفية لا تقع الفرقة الا بتفريق الحاكم لا بدونه وهو ضعيف
وهذه الاحكام تتعلق بلعان الزوجين معًا عندنا فلو لم يتم اللعان منهما لم يثبت شيء من تلك الاحكام
وقال الشافعية تتعلق الاحكام المذكورة بلعان الزوج وحده فاذا وجد منه اللعان كما تثبت
الاحكام المذكورة اما لعان المراة فانه لا يتعلق به اكثر من سقوط حد الزنا عن نفسها وهو بعيد فانه
خلاف ظاهر الآية وذلك انه لو وقعت الفرقة بلعان الزوج لا عنت المراة وهي اجنبية وكان ينبغي ان لا
يجوز له تعالى ايجاب اللعان بين الزوجين وعلى المراة بعد تمام اللعان عدة طلاق ان كانت من اهلها
وقالت الشافعية انها عدة فسخ لا طلاق وعند الحنفية ان الفرقة لا تقع الا بتفريق الحاكم بينهما لا بدونه ولا
يتابد التحريم عندهم بل يكون المراة في التطليقة البائنة وهو ضعيف ولو كان اللعان نفي الولد انتفى عنه ولا
توارث بينهما ولا نسب بالكلية فلا يرث قريبة امه الميت ولا يرثونه وفي قول بعيد لاصحابنا يثبت التوارث
بينهم مع تصديقهم على نسبه لان الاقرار لا يتعدى المقر ويثبت التوارث بين الولد وبين امه ويلحق بها
ومن يتقرب اليها وتمام ما يتعلق بذلك من الاحكام يعلم من الفروع السادس من موانع النكاح
الارتداد نعوذ بالله منه وهو قطع الاسلام بقول او فعل كانكار ما علم من الدين ضرورة او

السجود للصنم والقاء المصحف في القاذورات ونحوها مما علم وجوب تعظيمه ويستدل على قطع النكاح بالآيات
الدالة على تحريم المشركين والمشركات وبقوله ولا تمسكوا بعصم الكوافر وقد تقدم جملة من ذلك وتمام يعلم
من محله كتاب المطاعم والمشارب والآيات المتعلقة بذلك على اقسام الاول ما يدل على اصالة الاباحة في كل
ما ينتفع به خالية عن مفسدة وهو آيات كثيرة منها قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعًا ذكر تعالى ذلك في معرض
الامتنان على عباده بعد ان امتن عليهم بخلقهم احياء قادرين حرة بعد اخرى على ما دلت عليه الآية السابقة
عليها والمعنى ان الارض وجميع ما خلق فيها انعم من الله تعالى خلقها لكم اي لاجلكم وانتفاعكم اما في دنياكم
بها في مصالح ابدانكم بوسط او بغير وسط واما في دينكم فبالاستدلال على الصانع القادر الحكيم والتعرف لما
يليق بها من لذات الآخرة والتذكر لثوابها وعقابه بالاستدلال بها على اسباب الامور واللذة من فنون المطاعم والمشارب
والمناكح والمراكب والمناظر الحسنة وعلى اسباب الوحشة من انواع المكاره كالنيران والصواعق ونحوها
والمراد ان الغرض من خلقها ذلك وهو يقتضي اباحة الاشياء النافعة وانها قبل الاكل مباحة على الاطلاق
لكل احد ان يتناولها اذ الامتنان بذلك انما هو على ذلك التقدير ولا يمتنع اختصاص بعضها ببعض الاسباب
عارضة فانا نعلم ان الاكل للكل لا ان الكل لاحد لكل ويحتمل الاستدلال بها على اباحة الارض نفسها بان
يراد بالارض في الآية الجهات السفلية دون الغبراء كما يذكر السماء ويراد بها الجهات العلوية فيدخل فيه فضلًا
ايضا والمعنى انه خلق لكم ما في الجهات السفلية جميعًا فدخل الارض وما فيها لكونها داخلة تحت الجهات على
هذا التقدير الثانية يا ايها الناس كلوا مما في الارض حلالًا طيبًا ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين
مثل السابقة في العموم وقد مر تفسيرها في كتاب المكاسب ولكن ذكر الآية التي بعدها وهي انما يامركم اي الشيطان
بالسوء والفحشاء بيان لعداوته ووجوب اتهامه عن اتباعه لانه لا يدعو الى خير قط وانما يدعو الى المعاصي
وما يسوء الانسان اي يضره في الدين والدنيا واستعير الامر الذي يضر وبعثه لهم على ذلك تسفيهًا لرايهم
وتحقيرًا لشانهم حيث اتبعوه فيه بمثابة المامور المطيع للامر واذا كان لامر المطاع رجوعا ما فكيف حال
المامور المطيع وفي هذا معتبر للبصير ومزدجر للعقلاء قال والسوء والفحشاء ما انكره العقل واستفحشه
الشرع والعطف لاختلاف الوصفين فانه سوء لاهتمام العاقل به وفحش لاستقباحه اياه وقيل السوء
القبايح والفحشاء ما تجاوز الحد في القبح من الكباير وقيل الاول ما لا حد فيه والثاني ما شرع الحد فيه ولا
يذهب عليك ان كلا من هذا صريح في قبح العقلي الذي نفاه في الاصول وان تقولوا على الله ما لا
تعلمون كاتخاذ الانداد وقولهم هذا حلال وهذا حرام بغير علم بل مقتضى العموم دخول كل ما يقال على الله
من غير علم سواء كان اطلاقا يسيء عليه او وصفه بصفة او اسناد حكم اليه من الوجوب والندب والكراهة والاباحة

او التحريم قال تعالى وفيه دليل على المنع من اتباع الظن فيما ينسب اليه تعالى مطلقا سواء كان من الاعتقادات كاصول
الدين او من المتعلقة بالعمل كالفروع ثم اخرج من ذلك اتباع الظن الحاصل للمجتهد اما من هو ثم دليل شرعي
فانه مما يجب اتباعه وان كان الظن في طريقه نظرا الى ما دل عليه من الدليل وذلك لان هنا مقدمتين وهي
قول المجتهد هذا مظنون مجتهد او كل ما هو كذلك فهو مما يجب علي العمل به والاولى وجدانيه والثانية
اجماعية قطعية فيكون الحاصل منهما اعني وجوب العمل معلوما على القطع له فمراده اخراج ذلك مما منع
من اتباع الظن فيه لان العلم قد تعلق بالحكم نفسه فان كون الحاصل من الدليل الظني اعني احد الاحكام الخمسة نفسها
معلوما للمجتهد غير ظاهر اذ ما يلزم من الدليل الظني ظني قطعا الا ان نقول بالتصويب فهو قول مرغوب عنه
لقيام الدليل على التخطئة ويمكن ان يراد من العلم ما يشمل الظن ايضا فان اطلاق العلم عليه في القران غير عزيز
وح فيصح القول بذلك الحكم الظني واسناده الى الله تعالى وكان عليه ان يذكر المقلد فانه يجب عليه اتباع ما ادى
اليه ظن مجتهده ويعلم ذلك ايضا بدليل مثل قوله هذا ظن مجتهدي وما هو كذلك يجب علي العمل به والاولى
قطعية والثانية اجماعية فلا يحرم عليه اسناد الاحكام المظنونة له اليه تعالى بان يقول هذا امر الله وهذا واجب
ونحو ذلك ومن ثم قيل ان تقليد المجتهد ليس تقليدا على الحقيقة بل على المجاز فانه قبول قول الغير بغير دليل وهنا
لدليل فيكون الاخلال بعدم ذكر المجتهد بعيدا من الصواب الا ان يقال هو داخل في اتباع ظن المجتهد لكونه مقلدا
او يقال خرج ذلك بالاجماع ولولاه لمنعنا العمل به فان اتباع الظن مذموم الا فيما دل عليه الدليل ثم انه تعالى عند
قوله تعالى او لو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون قال وهو دليل على المنع من التقليد لمن قدر على النظر
والاجتهاد واما اتباع الغير في الدين اذا علم بدليل ما انه محق كالانبياء والمجتهدين في الاحكام فهو في الحقيقة
ليس بتقليد بل اتباع لما انزل الله وهذا يوجب اندراج المقلد مع المجتهد في الاحكام فهو في الحقيقة ايضا
مما تقدم لكن في كلامه هذا نظر من وجوه الاول انا لا نسلم دلالة الاية على ذلك اذ ليس فيها الا تحريم ترك ما
انزل الله واتباع الاباء لا تحريم التقليد مطلقا لمن قدر على الاجتهاد الا ان يقال الذم انما توجه اليهم بسبب التقليد
اذ لو كان لهم حجة يتمسكون بها لم يتعلق بهم الذم فتوجه الذم اليهم لذلك يعطي التحريم مطلقا ويلزم المطلوب
وقد يستدل على بطلان التقليد بان يقال للمقلد اعرفت ان المقلد محق ام لا فان لم تعرف فكيف قلدته مع احتمال
كونه مبطلا وان عرفت فاما بتقليد اخر ويلزم التسلسل او بالعقل وذلك كاف في معرفة الحق والتقليد ضايع
الثاني ان حكمه بجواز اتباع الغير في الدين اذا علم انه محق لا يخلو ما فيه فانه لا يكفي في الاتباع مجرد كون المتبع محقا بل لا بد له
من الدليل على الاتباع حتى يخرج من التقليد المذموم ويدخل في اتباع الدليل فان التقليد اذا عري عن
الدليل كان مذموما كما اشرنا اليه وايضا لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد غيره كما بين في الاصول مع ان ذلك

الغير محق ومتبع لما انزل الله الا ان يريد غير المجتهد كما يعطيه سابق كلامه الدال على المنع من التقليد لمن
قدر على النظر والاجتهاد وان كان قوله اخيرا ان اتباع المجتهد ليس تقليدا قد يا باه فتامل فيه وبالجملة عدم
جواز تقليد المجتهد مجتهدا اخر معلوم قطعا اذ الظن الحاصل باجتهاده اقوى مما يحصل له بالتقليد
ومع وجود الاقوى لا يتبع الاضعف وايضا المنع من اتباع الظن في القران كثير الا ما خرج بالدليل وهو
هنا غير ظاهر لعدم الاجماع وهو العمدة في جواز التقليد وانتفاء الحرج والضيق المنفيين عقلا بدونه
ومن ثم اختلف الاصوليون في اصل جواز التقليد حتى ذهب جماعة الى ايجاب الاجتهاد على كل احد وحرم
التقليد نظرا الى ان الحاصل منه ظن مذموم واعتبر اخرون في جوازه علم كونه ممن يعرف صحة الدليل
وفساده فلا يجوز التقليد بالنسبة الى العارف وهذا غير بعيد كما يظهر على ملاحظة ادلة جواز التقليد
وعدمه ولولا الضرورة والحرج لكان القول بعدم جوازه مطلقا اوجه لكن الظاهر ان فيه حرجا عظيما
وحرجا وضيقا وهو منفي بالعقل والنقل بل ممتنع في اكثر الناس وقد بسطنا الكلام هنا في الاصول
والواو في قوله او لو كان للعطف لا للحال على ما وقع في ق وفعل الاستفهام محذوف وكذا جواب الشرط
والمعنى ايتبعونهم ولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا من الدين ولا يهتدون من الصواب لاتبعوهم الثالثة
يا ايها الذين امنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم اي مما تستلذونه وتستطيبونه من الرزق الحلال لا
الحرام فانه لا يرزق الا الحلال كما ثبت في محله ولا ما كان خبيثا ينفر عنه الطبع ويحرم العقل بقبح اكله كالدم
والبول والمني والحشرات وغيرها ويبقى بيان ما لا يدرك العقل كونه طيبا موكولا الى الدليل الخارج وقد
يستفاد منه كون الطاهر اذ النجس خبيث ومن ثم فسر بعضهم الطيب بالطاهر فهي بمثابة السابقة في الدلالة
على اباحة اكل جميع ما يعده العقل طيبا ولا يجد فيه ضررا ونجاسة وخبثا مما يسمى رزقا لبني ادم وتنفع
به في الاكل والامر فيها للاباحة فان تناول المستلذات لا يدخل في التعبد وما يقال انه للوجوب نظرا
الى وجوب اكل المباح وقت الحاجة دفعا للضرر عن النفس فلا يخفى ما فيه فان مرجعه الى الاباحة وتحريم
ما عداه والثاني لما يعرض في بعض الاوقات والاية غير مقصورة عليه واشكروا لله على ما رزقكم ان
كنتم اياه تعبدون ان صح انكم تخصونه بالعبادة وتقرون انه مولي النعم فاشكروا له فان العبادة لا
تتم الا بالشكر اذ هو ضرب منه وان كانت هي الغاية فيه وليس وراءها شكر قال في ك وتلخيص الكلام ان
كانت العبادة لله سبحانه واجبة عليكم بانه الهكم فالشكر له ايضا واجب عليكم بانه منعم محسن اليكم وحاصله
ان العبادة من الشكر فمتى كانت واجبة كان الشكر ايضا واجبا وهو ظاهر في ان وجوب الشكر كوجوب العبادة
وفي ك ايضا الشكر هو الاعتراف بالنعمة مع ضرب من تعظيم المنعم فهو على وجهين احدهما الاعتراف

بالنعمة متى ذكر المنعم بالاعتقاد والثاني الطاعة بحسب جلالة النعمة فالاول لازم على كل حال والثاني انما يلزم
في الحال التي يحتاج فيها الى القيام بالحق واما العبادة فهي ضرب من الشكر الا انها غاية فيه وليس ما ذكر
ويقترن به ضرب من الخشوع ولا يستحق العبادة الا الله سبحانه لانه المنعم باصول النعم مثل الحيوة والقدرة
والشهوة وانواع المنافع ولا تواتيها اضعه الرابعة وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا اى كلوا مما احل الله لكم
ورزقكم فان جميع ما رزقكم الله حلال طيب فلا تحرموه على انفسكم وتجنبوا عنه فالاحلال كاشفة لا مقيدة
لرزقه بالحلال اذ ما يرزقه الله لا يكون حراما اما طيبا فيحتمل ان يكون كذلك ويحتمل التقييد كما وقع في
الآية السابقة عليه اعني قوله لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم فان ظاهرها النهي عن تحريم ما طاب والدين
الحلال وفيه نظر لان القائل ان قيد طيبات ما احل الله لبيان الواقع فانه محل التحريم الصادر عنهم على ما قيل
ان رسول الله ص وصف القيمة لاصحابه يوما وبالغ في انذارهم فرقوا فاجتمعت جماعة من الصحابة في بيت عثمان
بن مظعون وائتمروا على ان لا يزالوا صائمين قائمين ولا يأكلوا اللحم ولا ينكحوا ولا يناموا على فراش ولا يقربوا
النساء والطيب ويرفضوا الدنيا ويلبسوا المسوح اى الصوف ويسيحوا في الارض فبلغ رسول
الله ص ذلك فقال لهم انى لم أومر بذلك ان لانفسكم عليكم حقا فصوموا وافطروا وقوموا وناموا فاني اقوم
وانام واصوم وافطر واكل اللحم والدسم واتى النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني ونزلت الآية ويحتمل
ان يكون لاضافتهم بانية اى لا تحرموا ما احل الله وبعد ما استقنا ما ذكر فنقول لما انه لو لم يقع الترزق
على المحرم لم يكن لذكر الحلال فائدة زائدة فانا انمنع كون كل ما يذكر له فائدة زائدة ولم لا يكفي مجرد الفائدة
سلمنا لكنها هنا موجودة وهي الاشارة الى ان ذلك حلال قد رزقكم الله فلا معنى لتحريمه والاجتناب
عنه كما بينا من كون القيد للكشف والبيان ويجوز ايضا ان يكون المراد بيان عدم معقولية الاجتناب
وان ذلك الوصف هو اباحة تناول المجتنب ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين اى لا تجاوزوا
حدود الله بان تحللوا الحلال حراما والحرام حلالا فان ذلك تجاوز عن حدوده واعتقاد مخالف للشريعة
فيكون المنهي عنه تجاوز الحدود في اجتناب الحلال على طريق جمع اعتقاد التحريم او المرجوحية وحينئذ فلا يبعد
كون تركه للزهد او لوجه راجح على الفعل كعدم الكسل في العبادة وعدم قساوة القلب وصلاح النفس
وتذليلها فانه محمود فضيلة بل مندوب اليه ومن ثم نقل عنه انه انما اكل من الخشونة وما شبع من الشعير
ونهى امير المؤمنين عليه السلام وبالغ الغاية ومما يدل على اصالة اباحة ما ينتفع به قوله تع الذي جعل
لكم الارض مهدا اى كالمهد تتهدونها فهي محل لكم كالمهد للصبي وهو مصدر سمي به وقرئ مهادا
اسم ما يمهد به كالفراش وجمع مهد وسلك لكم فيها سبلا وجعل لكم فيها طرقا بين الجبال والاودية

والبراري تسلكونها من ارض الى ارض لتبلغوا منافعها ومصالحكم فيها من المحاوج وانزل من السماء ماء مطرا
فاخرجنا به عدل من لفظ الغيبة الى صيغة التكلم تنبيها على ظهور ما فيه من الدلالة على كمال القدرة
وايذانا بانه مطاع تنقاد لاشيائه المختلفة لمشيته ونحو قوله وهو الذي انزل من السماء ماء فاخرجنا
به نبات كل شئ ومثله في القرآن كثير انزل ولجا اصنافا سميت بذلك لازدواجها واقتران بعضها ببعض
من نبات شتى ازواجا وكذلك قوله شتى ويحتمل ان يكون صفة للنبات اذ النبات مصدر في الاصل يستوي
فيه الواحد والجمع وهو جمع شتيت كمريض ومرضى بمعنى انها متفرقات في الصور والاعراض من الطعم
واللون والرائحة والشكل وفي المنافع بعضها يصلح للناس وبعضها للبهائم كلوا وارعوا انعامكم والمعنى
حال من ضمير اخرجنا على ارادة القول اى اخرجنا اصنافا لنبات قائلين كلوا وارعوا انعامكم وفي
معدية بها لانتفاعكم بالاكل والعلف وحملها على الاستبنا او انها مفعول لآخر من معنى استقامة
ان في ذلك لآيات لاولي النهى اى فيما خلقنا واخرجنا دلائل واضحة لذوي العقول الناهية عن اتباع الباطل
وارتكاب القبائح جمع نهية بالضم وهو العقل لانه ينهى عن القبيح وجوز ابو علي ان يكون مصدر كالهدى
وخصهم بالذكر لانهم اهل الفكر والاعتبار فيستدلون بها على وجود الصانع من العلم والقدرة
والارادة والحكمة وتمائلون في حصول هذه النباتات من ارض الغبراء بسقي الماء من السماء ووجود حكم
فيها واوان بعضها سام قاتل وبعضها نافع شافي وبعضها طعام وبعضها فاكهة وبعضها للدواب
وفيها دلالة على الجنة لان ارضها فيها من النبات والمآكل كالتي للانسان بالتصرف فيها للنفسه
لانه تعالى اذا اباح الاكل فقد اباح سائر وجوه الانتفاع ومن نعم الله تعالى ارزاق لعباده انما تحصل
بعمل الانعام وقد جعل الله علفها مما يفضل عن حاجتهم ولا يقدرون على اكله منها خلقناكم اى قدرنا خلقكم
من الارض خلق اصلكم وهو ادم او لان بني ادم خلقوا من النطفة ودم الطمث المتولدين من الاغذية
المنتهية الى العناصر الغالبة عليها الارض ولما ورد في الخبر ان الملك يأخذ من تربة المكان الذي يدفن
فيه الادمي فيبذرها على النطفة وفيها نعيدكم بالموت وتفكيك الاجزاء فتعود ارضا لا محالة الجسد
يصير ترابا فيختلط بالارض الامر فوقه الله الى السماء وهو ايضا يحتمل ان يعاد اليها ومنها نخرجكم
تارة اخرى فتولف بين اجزائهم المتفرقة المختلطة بالتراب وبردهم كما كانوا احياء اول مرة ويخرجهم
الى المحشر يوم يخرجون من الاجداث سراعا فيكون الاعادة للجسم اينما بعد الموت معلومة من الدين بالضرورة
هي من غيرها وقريب من ذلك في الدلالة قوله ان في خلق السموات والارض انشائهما مقدرين على
سبيل الاختراع المشتمل على الآيات العظيمة لما السموات فقد علم اهل الحيثية لما شاهدوا من كمال

واحد من السيارات السبع حركات مختلفة كالبطوء والسرعة بعد التوسط في الحركة والوقوف والرجوع
بعد الاستقامة مترائي الحركة على توالي البروج بعد ما حكموا ان السموات لا يطرق اليها الاختلاف
الوضعي وان حركة الكواكب في الفلك ليست حركة السماء في الماء وانما يكون بإدارة الفلك اياها
كل واحد من افلاك السيارات تنقسم الى افلاك اخر تتضمنها الفلك الكلي الذي مركزه مركز العالم وهو
تخالف مركزه في الاغلب ثم ان كان مع المخالفة محيطا بالارض يسمى الخارج المركز وان لم يكن محيطا بها يسمى
بالتدوير وكان الكوكب فيه مركوزا كالفص في الخاتم ويلزم من مجموع الحركات الحركة من تلك الافلاك حركة
مختلفة في النظر واذا كان كل منها متشابها في نفسه والمعنى بالتشابه هنا ان يقطع المتحرك من المحيط
في ازمنة متساوية قسيا متساوية او يحدث عند المركز زوايا متساوية وبالاختلاف نقيض ذلك و
ابتنوا الكل واحد من السيارات السبع افلاكا يتم بها حركاتها الخاصة بها على وجه تتحير فيه العقول ولا
شك انما اختصاص مقادير كل واحد من الافلاك بمقادير معين مع اشتراكها في الطبيعة الفلكية يدل
على مخصص مدبر مختار خبير بدبر ما لو كان تخصيص كل منها بحيز معين وكذا تعيين نقطة من سمت الفلك
القطبية مع تساوي جميع نقاط الفرضة عليه في صلوح ذلك ونحوها من الامور المختص كل واحد منها
بكل واحد من تلك الافلاك وكذا اختلافها في تاثيراتها في هذا العالم باذن خالقها وبالجملة فان هذا الترتيب
العجيب والنسق الغريب في تركيب الافلاك وايتلافها مع حركتها وارتباط احوالها واختلافها وضاعفها المتعة
لا تضاهيها وانصرافاتها اترى انها منبثة عن مجرد حكيم وقدرة خبير ام هي واقعة عشوا وجزافا فهيهات
فان من جوز في بناء رفيع وقصر مشيد ان الماء والتراب انضم احدهما الى الاخر ثم تولد بينهما اللبنات
وتولد من تركيبها القصر ثم تزين بنفسه بالنقوش الغريبة والرسوم اللطيفة قضى العقل عليه بالجنون
وسخافة الراي بل عد ثمن ذرة لا نعلم لا من جملة الاجرام واما الارض فيتناقل في شكلها من الاستدارة
وكونها واقعة في مركز العالم حتى انبعث منها الوقوع الشمس عليها محرق ظلي في مقابلة الشمس حتى وقع
فيه الخسف ومن انكشاف بعضها عن كرة الماء لكان لاستقرار عليها وفي اختلافها وضاع بقاء عمار
بالنسبة الى السماء حتى اختلف مرور الشمس وسائر الكواكب بسمت رؤس قطار البلد ان وتباين الفصول
والاهوية والاخلاق الى غير ذلك علم افتقارها الى مدبر قدير وصانع خبير واحد في ملكه يفعل
ما يشاء كما يشاء من غير منازع ومعاند وفي جمع السموات دون الارض اشارة الى انها طبقات متفاوتة
بالذات مختلفة بالحقيقة بخلاف الارض واختلاف الليل والنهار فالنهار عبارة عن بعد كون الشمس فوق
الافق وفي عرف الشرع بزيادة ما بين طلوع الفجر الصادق وبين طلوع جرم الشمس واما الليل فعبارة

عن بعد فضاء الشمس تحت الافق او بنقصان الزيادة المذكورة فان الشمس اذا غابت وقع راس مخروط
ظل الارض الى فوق فيقع الابصار داخله الى ان يظهر الضلع المستتر منه من جانب الافق الشرقي فيكون
اول الفجر الكاذب بان كان الضوء مرتفعا عن الافق بعد طلوع الفجر الصادق اذا قرب من الافق جدا
وانبسط النور حتى اذا غاب راس المخروط تحت الارض طلع مركز جرم الشمس في مقابله فالمراد باختلافهما
تعاقبهما اذا ذهب احدهما جاء الاخر على وجه المعاقبة من قوله وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة
ويحتمل ان يريد اختلافهما في الجنس واللون بالنسبة الى البقاع فان نهار كل بقعة ليل بقعة تقابلها
ضرورة كروية الارض ويريد لاختلاف في الطول والقصر فان زيادة احدهما يستلزم نقصان الاخر
ضرورة تكون مجموع هما اربعة وعشرين ساعة وفي ذلك من الايات لا تخفى والفلك التي تجري في البحر
بما ينفع الناس اي بنفعهم او بالذي ينفعهم من المركوب والحمل عليها في التجارات والمكاسب ونحو ذلك
والقصد به الى الاستدلال بالبحر واحواله وتخصيص الفلك بالذكر لانه سبب الخوض فيه والاطلاع
على عجائبه ومن ثم قدم البحر على ذكر المطر والسحاب لان منشأها البحر في غالب الامر وتانيث الفلك
لانه بمعنى السفينة ويحتمل ان يراد بما ينفع الناس وما ينفعهم من الطيور والسموك ونحوها من الاشياء
الحاصلة فيه فيكون فيها دلالة على انها مباحة في الشرع كما هو عند العقل وما انزل الله من السماء من ماء
من لابتداء الغاية والغاية بيانية والسماء اما ان يراد به نفس الفلك او السحاب او جهة العلو
فاحيا به الارض بعد موتها فصيرها بعد خرابها كالارض اذا وقع عليها المطر انبتت والحم يصيبها
لم تنبت فهي كالميت وعلى هذا فوصف الارض من ترشيح الاستعارة فانه لما عبر عن نجعتها ونضرتها
وخضرتها بالحيوة عبر عن جمودها وكدرتها وبقائها على الهيئة الاصلية بالموت كانها جسد لا روح فيه
وقيل المراد به احياء اهل الارض باخراج الاقوات وغيرها مما تحيى به نفوسهم وبث فيها من كل دابة اي
فرق فيها من كل حيوان يدب وارادة ذلك خلقها في مواضع متفرقة فهو عطف على احيا لان الدواب
بتبين بالخصب وبعشن بالماء ويحتمل عطفه على انزل وتصريف الرياح في مهابها واحوالها اي تقلبها
في جهات العالم على حسب المصالح ثم لا يجنوبا وشرقا وغربا اي صبا ودبورا وعلى كيفيات مختلفة
وباردة وعاصفة ورخاء او قواحمزه والكسائي على الافراد والسحاب المسخر بين السماء والارض فلا
ينزل ولا يتقشع مع ان الطبع يقتضي احدهما حتى ياتي امر الله فيه وقيل تسخير الرياح تقليبها في الجو
بمشيئته لآيات لقوم يعقلون يتفكرون فيها او ينظرون اليها بعيون عقولهم وفيها دلالة على جواز
الركوب في البحر والانتفاع بسمكه وطيره لانها اخرجه الدليل وفيها ايضا دلالة ظاهرة على وجود الاله

وبعدته محكمة وقادرة من وجوه شتى يطول شرحها والمجمل ان المذكورة امور محكمة وبعد كل منها على
وجه مخصوص من بين وجوه مختلفة فلا بد لها من موجد قادر حكيم يوجدها على ما تستدعيه حكمته
وتقتضيه مشيئته متعاليا عن معارضة غيره ولولا لم يتم الصنع على الوجه البديع والنظام العجيب وانما
خص الايات الثمان بالذكر مع ان سائر الاجسام والاعراض مستوية في لاستدلال بها على وجود الصانع
بل كل ذرة من الذرات لانها جامعة بين كونها دلائل وبين كونها نعما على المكلفين ومتى كانت الدلائل
كذلك كانت اجمع للقلوب واشد تاثيرا في الخواطر وعنه ويل لمن قرأها ولا يتفكر فيها اي يتفكر فيما
ولم يعتبرها وفيها تنبيه على شرف علم الكلام والحث على البحث عن النظر فيه الثاني ما فيه دلالة على تحريم بعض
الاشياء على التعيين وفي بيانات اخر حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وقد تقدم تفسير الاربعة في قوله
وما اهل لغير الله به وهنا ذكر تتمتها اعني والمنخنقة وهي التي ماتت بالخنق وهو داخل في الميتة وكذا ما بعدها
لكن ذكرها منفردة عنها للتنصيص على تحريمها وعدم حلها بوجه رد اعلى الجاهلية حيث كانوا ياكلون بعضها
والموقوذة وهي التي تخنقها ضربا بالخشب او حجر ونحوه من المثقل حتى تموت من وقذته اذا ضربته ضربا شديدا
والوقذ الضرب والمتردية التي تردت من علو او في بئر فماتت والنطيحة التي نطحتها اخرى فماتت بالنطح
فعيلة بمعنى مفعول وهو يقتضي عدم التاء لاستواء المذكر والمؤنث فيه لكنها هنا للنقل من الوصفية
الى الاسمية وما اكل السبع ما اكل منه وبقي بعضه فمات بذلك لان ما اكل السبع فقد زكاه بالاكل وانما الحكم
للباقي قال زيد وهو دليل على ان جوارح الصيد اذا اكلت مما اصطادته لم يحل قلت في الدلالة نظر وسيجيء تمام الكلام
الا ما ذكيتم الا لما ادركتم ذكوته من هذه الاشياء وفيه جواز استقرة وسيجيء بيانها وقيل الاستثناء يتعلق
بما اكل السبع وقيل انه استثناء منقطع من المحرمات كانه قيل لكن ما ذكيتم من غيرها فهو حلال والذكوة
هي قطع العروق الاربعة بحدد مع الشرائط المعتبرة وما ذبح على النصب هو واحد الانصاب وهي احجار كانت
منصوبة حول البيت يذبحون عليها ويشرحون اللحم عليها يعظمونها بذلك ويتقربون بها اليها وهي ثلثمائة
وستون حجرا وقيل هي الاصنام وعلى معنى اللام كما ورد العكس في سلام لك من اصحها اليمين بمعنى سلام
عليك او على اصلها باستقدير وما ذبح مسمى عليها وان تستقسموا بالازلام اي وحرم عليكم الاستقسام
بالازلام اي السهام وذلك انهم اذا قصدوا فعلا ضربوا ثلثة اقداح مكتوب على احدها امرني ربي
وعلى الاخرى نهاني ربي والثالث غفل لا كتابة عليه فان خرج الآمر مضوا على ذلك او الناهي تجنبوه لانه
خرج الغفل اجالوها ثانيا فمعنى الاستقسام طلب معرفة ما قسم لهم من الخير والشر دون ما لم يقسم لهم لان الكل
وقيل المراد به الميسر وقسمتهم الجزور على الانصباء المعلومة واحدها زلم الحمل ونزلم كضرب وقرئ على

بن ابي صهيم في تفسيره عن الصادق عن ابيه ان الازلام عشرة سبعة لها انصباء وعدد هي الى ان قال وكانوا يعدون
الى الجزور فيجزونه اجزاء ثم يجتمعون عليه فيضربون السهام ويدفعونها الى رجل وثمن الجزور على من
يخرج له السهام التي لا انصباء لها وهو القمار فحرمه الله تعالى وقيل هو كعاب فارس والروم التي كانوا
يتقامرون بها وهو الشطرنج ذلكم فسق تاكيد لما تقدم فيحتمل اختصاصه بالاستقسام ويحتمل رجوعه
الى الجميع اي هو ذنب عظيم وخروج عن طاعة الله تعالى ومعصيته فالازم التباعد عنه اليوم يئس
الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم
الاسلام دينا اعتراض توسط بين المحرمات السابقة وبين قوله فمن اضطر لانه يقتضي ان المحرمات السابقة و
لعل فائدة الاعتراض مثله لاشعار بان تناولها فسوق وحرمتها من جملة الدين الكامل والنعمة التامة
والاسلام المرضي والمعنى فمن اضطر الى تناول شيء من هذه المحرمات في مخمصة في مجاعة بحيث لا يكنه
الامتناع من الاكل واصل الخمص ضمور البطن غير متجانف لاثم غير مائل او منحرف اليه والتجانف الميل و
الانحراف من جنف القوم اذا مالوا وانتصاب غير على الحالية من ضمير اضطر اي من اضطر الى اكل الميتة وما
عدد من المحرمات عند المجاعة الشديدة غير مائل الى الاثم بان ياكل زيادة على قدر الحاجة او يقصد
التلذذ فان الله غفور لذنوبه رحيم به فلا يواخذه باكله ولم يرد انه يغفر له عقاب ذلك لانه اباحه
له ولا عقاب على المباح ويحتمل ان يكون المراد انه غفور لذنوب عباده رحيم بهم حيث اباح لهم حال الخوف
على النفس ما كان محرما عليهم ولم يحكم باستمرار التحريم وعدم الاكل حتى يموتوا فان الرحمة تنافي ذلك
الثانية قل لا اجد فيما اوحي الي اي في القرآن او فيما اوحي الى مطلقا سواء كان قرآنا او لا وفيه تنبيه على
ان التحريم انما يعلم بوحي الله اليه وكذا غيره من الاحكام انما يعلم بالوحي لا بغيره فانه قول عن الهوى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى محرما طعاما محرما على طاعم يطعمه الوصف التاكيد كما في
طائر يطير بجناحيه الا ان يكون ميتة وهو ما فارقته الروح بغير ذبح شرعي سواء كان ذكرا او انثى وقرئ
الفعل على الغيبة وميتة على الرفع على ان كان تامة او دما مسفوحا مصبوبا كالدم في العروق لا كالطحال
وانما كان حراما لدليل من خارج وخص المصبوب بالذكر لان ما يختلط باللحم منه مما لا يمكن تخليصه منه
مباح وفي الجمع بين تقييد الدم بالمسفوح هنا وبين اطلاقه في قوله حرمت عليكم الميتة والدم اشكال
ومن ثم اخذ الشافعي بظاهر الاطلاق فحرموا مطلق الدم وان تخلف في العروق بعد الذبح ولا منافاة
بين الاطلاق والتقييد هنا فيحمل على الاطلاق لما ثبت من خروجه بالدليل وقيد بعضهم به ويلزمه
اباحة غير المسفوح وفيه نظر وفي نحو ان دما معطوف على ان مع ما في حيزه ولعل ذلك لاختلاف

القراءة المتواترة في رفع ميتة ونصبها ولو تعين نصبها لكان العطف عليها لازما أو لحم خنزير فإنه رجس يحتمل رجوعه للحم الخنزير نفسه أو كل واحد مما تقدم أي هو قذر وخبيث نفرة عنه الطباع أو فسقا عطف على لحم الخنزير وما عطف عليه وما بينهما اعتراض للتعليل والمراد ان المحرمات ما هو فسق لكنه مجمل لم يبينه ولعل قوله أهل لغير الله به صفة موضحة له بين المراد منها أو لا يبعد ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه سواء ذكر عليه غير الله أم لا ولا اهلال إلا رفع الصوت بالشيء فمن اضطر إلى تناول شيء من المذكورات غير باغ غير قاصد لاكل الميتة او باغ على مضطر اخر مثله او خارج على الامام ولا عاد قدر الضرورة وفي مرسلة البزنطي عن ابي عبد الله ع في قول الله تع فمن اضطر غير باغ ولا عاد قال الباغي الذي يخرج على الامام والعادي الذي يقطع الطريق لا تحل له الميتة فإن ربك غفور رحيم لا يؤخذ على ذلك لانه اباحه والاية محكمة دالة على انه صلح بحاله فيما اوحي اليه الى تلك الغاية محرما غير المذكورات فلا تنافيه ورود التحريم بعد ذلك بالنسبة الى اشياء اخر وعلى هذا فلو ورد تحريم شيء غيرها لا يكون ذلك نسخا للكتاب بالسنة كما قد يتوهم جماعة لان شرط النسخ استمرار الحكم وعدم وجدان الحكم في وقت لعدم الوحي لا ينافيه التنصيص على فيما بعد ذلك من الاوقات اذ نهاية عدم وجدان الحكم عدم الحكم وهو ليس حكما بالعدم حتى يكون ورود الحكم بعد ذلك ناسخا على ان ذلك لا ينافي وجود محرمات اخر في تلك الحالة اذ قد يكون الحصر اضافيا او يكون داخلا بالدليل اخر فيخص عموم الاباحة المفهوم من الحصر بالدليل من خارج كسائر العمومات ويقال ان حاصل القول بانه لا يحرم سوى الاربعة ان ما عداها ليست محرمة وهذا عام فاثبات محرم اخر تخصيص لا نسخ فلا نسخ بوجه وقد ظهر مما ذكرنا انه لا يمكن الاستدلال بها على حل ما عدا المذكورات الا مع انضمام الاستصحاب وتتبع دليل التحريم فانه مجرد اصالة العدم من دون التفحص والتتبع لا تثبت الحلية لجواز التغيير نعم لا يجب الاستقصاء في التفحص كما بين في الاصول

الثالثة يسئلونك عن الخمر وهو كل شراب غالط العقل فستره وذهب من اي قسم كان اخذ من التمر وهو السكر هذا عند اصحابنا ولهم في ذلك روايات دلت عليه وقد تابعهم الشافعي وقال ابو حنيفة هو ما غلى واشتد وقذف بالزبد من عصير العنب والميسر مصدر كالموعد سمي به القمار لما فيه من اخذ مال الناس على سرور سلب ديار تقول يسرته اذا قمرته وهو عندنا شامل لجميع انواع القمار من النرد والشطرنج والكعبتين حتى لعب الصبيان بالجوز وان لم يكن على رهن عند اصحابنا وعن النبي ص اياكم وهاتين الكعبتين المشؤمتين فانهما من ميسر العجم وعن علي ع ان النرد والشطرنج من الميسر والمعنى انهم يسئلونك عن تعاطيهما

قل فيهما اي في تعاطيهما اثم كبير وزر عظيم وقرأ حمزة والكسائي اثم كثير بالثاء المثلثة ومعنى الكثرة ان اصحاب الخمر والميسر يقترفون بهما الاثام من وجوه كثيرة لانها معدة للعقل والمؤدية الى ارتكاب المحرمات وترك الواجبات كما اشعر به اغراء الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة الاية ومنافع للناس من كسب المال والطرب وحصول القوة بشربها والتوصل بها الى مصادقة القيان ومعاشرة الحكام ونحو ذلك وإثمهما اللازم على تعاطيهما أكبر من نفعهما فان المفاسد بالاثم عظيمة بالنسبة الى النفع بل ليس هناك نفع بالقياس الى الاثم اذ هو امر فان وان قليلة والعقاب عليه دايم ولعل ذكر النفع للاشارة الى انه امور حتى ليس ملتفت اليه عند العقل والشرع بل النفع الذي يخيله الانسان فيه ليس نفع حقيقة اذ ما يستلزم حصول النار وغضب الملك الجبار والفضيحة في دار القرار بين رسل الله وعباده الصالحين الابرار والدخول في سلك الفجار ليس نفع عند اولي الابصار والالباب فالمناسب ترك ذكره وفي هذا المقام قال ابن زكريا والذي يقبل انها المحرمة للخمر فان المفسدة اذا ترتبت على المصلحة اقتضت تحريم الفعل والاظهر انه ليس كذلك لما مر اراد ما مر اذ كر سابقا من عدم كون الحسن والقبح عقليين فان تحريم فعل برهان مفسدة على مصلحته من لوازم ذلك ولا يخفى ما في كلامه من النظر اما اولا فلعدم كون الاية محرمة لها والظاهر انها دالة على التحريم اذ لا يراد من الحرام سوى ما يلحق فاعله الاثم والذنب وقد صرح تعالى فيها بان الاثم على تعاطيهما ووصفه بالكبير وكون الاثم اعظم من النفع وامانيا فلان الفعل اذا اشتمل على مفاسد كثيرة اكثر مما يتخيل انه منفعة فان الحكيم يقتضي تحريمه وان قلنا بالحسن والقبح الشرعيين فقط وان افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض وانه يجوز خلو الاحكام من علل ومصالح لان ذلك لا يجوز عند ظهور المفاسد ولم يقل به من يقول بالشرعيين ومن ثم كان اصحاب القياس لا يجوزون كون وصف صالح للعلية غير علة ولا يقولون بخلو الحكم عن علة مما امكن وان جاز الخلو ويكون بان التقييد قليل بل ليس له وجود فتامل وفي ان قال الحسن في الاية دلالة على تحريم الخمور من وجهين احدهما قوله واثمهما اكبر فانه اذا زادت مضرة الشيء على منفعته اقتضى العقل الاجتناب منه والثاني انه بين ان فيهما الاثم وقد حرم في اية اخرى الاثم فقال قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم هذا واعلم ان الظاهر من الاخبار وهو المشهور بين اصحابنا ان الخمر كانت محللة اصلا في الاسلام بل في سائر الاديان كانت حراما والذي يظهر من قدوي اخبارها كانت محللة في اول الاسلام ثم نزل تحريمها قال في فق ونحو قال ابن زكريا روي انه نزل بمكة ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا فكان المسلمون يشربونها وهي لهم حلال وفي استفادة التحليل من هذه الاية نظر بل الظاهر

خلافه وسيجيء الكلام فيها قريبا ان شاء الله تعالى ثم قال اللهم ان عمر ومعاذا ونفرا من الصحابة قالوا يا رسول
الله افتنا في الخمر فانها مذهبة للعقل مسلبة للمال فنزلت فيهما اثم كبير ومنافع للناس الآية فشربها قوم
وتركها اخرون ولا يخفى ما فيه فان قولهم افتنا ان كان بعد فهم التحليل من الآية السابقة فلا وجه
للافتاء
بعد بل يجب عليهم متابعة قوله تعالى واراد قالتحريم بالافتاء بعد ثبوت التحليل لا معنى له وايضا شرب
قوم بعد نزول هذه الآية اما العالم فهم يعلم التحريم ايضا والا ركب الاثم والاول بعد لا يهم سالوا النبي ﷺ
ان افتنا في الخمر وغرضهم بيان تحريمها فنزلت وذلك يقتضي ظهورها في التحريم والا لزم تاخير البيان عن
وقت الحاجة وهو بعيد كما ثبت في محله ثم قال اللهم ان عبد الرحمن بن عوف وناسا منهم شربوا وسكروا فامّ
احدهم فقرا اعبد ما تعبدون فنزلت لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فقل من يشربها ولا يخوض الساعة
ادل على التحريم من هذه الآية فنزلت الاكثر الشر يطها الآية دون سابقتها نظرا الى عدم الفهم منها بعيد ثم
قال اللهم دعا غنيان بن مالك قوما فيهم سعد بن ابي وقاص فلما سكروا افتخروا وتناشدوا حتى انشد سعد
شعرا فيه هجاء للانصار فضربه انصاري بلحي بعير فشجه موضحة فشكى الى رسول الله ﷺ فقال عمر اللهم بين
لنا في الخمر بيانا شافيا فانزلت انما الخمر والميسر والانصاب والازلام الى قوله فهل انتم منتهون فقال عمر انتهينا
يا رب ولا يذهب ان عمر معرور وهذه الايات وارتداع جماعة من الصحابة عن الشراب بعد ورود كل
ايتم بديع واستمر على شربها مع سماع الايجوبة الى اخر ما نزلت في ذلك وهو مما يعطي قلة خوفه من الله
حال الجبوة البتة ونقل في ق عن علي انه لو وقعت قطرة في بئر فبنيت بكانها منارة لم اؤذن عليها ولو وقعت في
بحر ثم جف ونبت فيه الكلا لم ارعه وعن ابن عمر لو اضلت اصبعي فيه لم اتبعه يعني قطعها ثم قال وهذا هو
الايمان حقا وهم الذين اتقوا الله حق تقاته والظاهر انه يريد وصف علي وابن عمر بالايمان الكامل اذ رجوع
كلا منا الى الجميع بعيد ويلزم منه عدم الايمان في غيرهما وكفى به شاهدا على عدم الايمان في صاحبة الثالث
في اشياء من المباحات وفيه ايات ثلاث الاولى يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ اُحِلَّ لَهُمْ اي من الطاعم والمكاسب بعد ما ثبت لهم ان المحرمات
ما حصل لهم من الشبهة في موضع يحتمل التحريم ولم يكتفوا بالبراءة الاصلية بل طلبوا النص قُلْ اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ
مما لم تستخبثه الطبايع السليمة ولم تنفر عنه والظاهر ان ذلك مما لم يدل دليل على تحريمه من عقل او نقل فيكون حلالا
للحكم العقلي بالاباحة ويجتمع العقل والنقل على اباحة مما لم يدل على تحريمه دليل وفهم مندوحة المستخبث للمقابلة
الطيبات كما دل عليه بالمنطوق ويحرم عليهم الخبائث وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ عطف على الطيبات ان كانت ما
موصولة على تقدير مضاف اي وصيد ما علمتم الجوارح وجملة تُعَلِّمُونَهُنَّ حالية جوابها فكلوا ان كانت شرطية و
الجوارح هنا هي الكلاب فقط بقرينة قوله مُكَلِّبِينَ فانه مشتق من الكلب اي حال كونكم صاحبي كلاب او معلمي

كلاب وهو يقتضي كون المراد بالجوارح هنا الكلاب فقط لان المكلب صاحب الكلاب بلا خلاف بين اهل اللغة والتقييد
بعطي ما ذكرناه اذ لو اريد مطلق الجوارح لم يصح به الى هذا القيد بل كان الجائز مضاريا وقد انعقد الاجماع
على انا على انه لا يجوز الاصطياد بشيء من الجوارح بمعنى انه لا يحل مقتولها الا مقتول الكلب المعلم فانه
حلال سواء كان الجارح من جوارح السباع او من جوارح الطير وقيل ان المراد به مطلق الجوارح من
السباع ذوات الاربع والطيور واطلاق المكلبين باعتبار كون المعلم في الاغلب كلبا والا فكل سبع
يسمى كلبا لقوله صلى الله عليه وسلم سلط عليه كلبا من كلابك فاكله الاسد وفيه نظر اذ هو خلاف ظاهر الاية واطلاق
الكلب على غير من السباع تجوز بلا خلاف فلا يكون داخلا تحته مع الاطلاق وقد تظافرت اخبار ائمتنا
عليهم السلام باختصاص حليه ما ذبحه الكلب المعلم دون غيره من الجوارح فان قيل ان المذكور في الآية انما
الصيد بالكلب لكن تخصيصه بالذكر لا ينفي حل غير مقتول الاصطياد بالرمح والشبكة ونحوهما مع ان
الآية عنها قلنا ظاهر ان الآية اذا دلت على حليه مقتول الكلب كان حليه مقتول ما عداه يتوقف على الدليل
والاصل عدمه روى في ق وروى علي بن ابراهيم في تفسيره باسناده عن ابي بكر الحضرمي عن ابي عبد الله ع
قال سالته عن صيد البزاة والصقور والفهود والكلاب فقال لا تاكل الا ما ذكيتم الا الكلاب فقلت
قتله قال كل فان الله يقول وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما امسكن
عليكم واذكروا اسم الله عليه ثم قال كل شيء من السباع يمسك الصيد على نفسه الا الكلاب المعلمة
فانها تمسك على صاحبها وقال اذا ارسلت الكلب المعلم فاذكر اسم الله عليه فهو ذكاته وهو ان يقول
بسم الله والله اكبر تَعَلِّمُونَهُنَّ حال ثانية او استيناف مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ من الحيل وطرق التاديب فيصير
معلما بتعليمكم او مما علمكم الله من اتباع الكلب الصيد بارسال صاحبه وانزجاره برجوعه وفيه دلالة
على ان صيد غير المعلم حرام الا ان يدرك ذكاته فيذكيه ولا خلاف في ذلك وقد اختلف اصحابنا
في حد تعليم الكلب والمشهور فيما بيننا ان يكون بحيث اذا استرسل ويقف اذا زجر ولا يعتاد اكل
ما يمسكه وتحقق ذلك بالتكرار على هذه الصفات الثلث مرارا بحيث يعلم في العرف انه معلم وقيل هو ان
يكون الكلب بحيث يشق فعل ما يريد صاحبه فيطلب الصيد اذا اغلاه ويعطف عليه اذا انزاع من بين يديه
ويمسكه له واذا جاء لياخذه منه لم يحمل الصيد وظهر منه ويحبه عنه بالهرير عليه فاذا تحقق ذلك منه
مرارا صار معلما وقيل لا حد له بل متى صاده منه الترغيب والمنع امتثل لكن ينبغي ان ذلك صار عادة
له والا فالقوال متفاوته فَكُلُوا مِمَّآ اَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ يتفرع على ما تقدم او جزاء الشرط كما عرفت ومن قبل
زائدة نحو كلوا من ثمره وقيل مقيدة فان بعض الصيد لا يوكل كالعظم والدم والريش وفي قوله تعالى

على صاحبه ان لا يأكل من الصيد فلو اكل منه كان قد امسك على نفسه ولا ريب في ان الكلب اذا كانت
هذه عادته لم يحل اكل ما قتل من الصيد لعدم حصول شرط التعليم واصحابنا لا يخالفون في ذلك نعم
لو اكل منه نادرا فالظاهر جواز الاكل على ذلك التقدير للاخبار المعتبرة لاسناد الدالة على اباحة الاكل
مما يقتله الكلب المعلم وان اكل منه وفي صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام عن موسى عن الصرع قال سالته عن الكلب يقتل اكل
فقلت اكل منه فقال اذا اكل منه فلم يمسك عليك انما امسك على نفسه وحملها الشيخ على ما اذا كان معتادا
او على التقية لان في العامة من يمنع من اكل الصيد اذا اكل الكلب منه والاوجه الحمل الاول وبه يجمع بين
الادلة **واذكروا اسم الله عليه** الضمير عايد الى ما علمتم والمعنى حتوا عند ارسال الكلب المعلم وهو شرط
اخر في اباحة صيده ويحتمل ان يعود الى ما امسكن عليكم والمعنى حموا عليه اذا ادركتم ذكاته وكلا الامرين
معتبر اما الاول فلعدم حليته ما ترك التسمية فيه عمدا عند الارسال واما الثاني فلان مقتول الكلب من
الصيد انما يحل اذا لم يدرك ذكاته فلو ادرك ذكاته وجب عليه التذكية حتى لو اخرها حرم نعم يظهر
من الشيخ في النهاية انه اذا ادركه كذلك ولم يكن معه ما يذكيه فليتركه حتى يقتله الكلب وهو بعيد
للشهور الاول وهو المفهوم من رواية علي بن ابراهيم السالفة الا انها تضمنت ذكر بسم الله والله اكبر فلا
انه غير متعين بل المعتبر ذكر الله المقترن بالتعظيم وهل يكفي ذكر الله مجردا فيه احتمال وبه قطع العلامة
اما نحو اللهم اغفر لي وارحمني او صل على محمد واله ففيه قولان والاقرب اشتراط وقوعه بالعربية لتصريح
القران باسم الله العزيز ولا يريد ان مقتضى ذلك عدم الاجزاء مع ذكر اسمه المختصة به بغير الله لانا
نمنع ان المقتضى ذلك فتامل **واتقوا الله** في محرماته **ان الله سريع الحساب** فيواخذكم بما جاوزتم فيه
اشارة الى الملاحظة التامة في امر الصيد بل في غيره من الاحكام **الثانية اليوم احل لكم الطيبات** اكد
تحليلها بعد ما تقدم عليها وقد عرفته ولم يرد باليوم يوما بعينه وانما اراد به الحاظر وما يتصل به
من الازمنة المستقبلة **وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم** اختلف في الطعام هنا فقيل المراد به ذبايح
اهل الكتاب ونسبه في ن الى اكثر المفسرين واكثر الفقهاء وبه قال جماعة من اصحابنا ويؤيده ان ما
قبل الاية في بيان الصيد والذبايح والان ما سوى الصيد والذبايح محللة قبل انكتاب لاهل
الكتاب وبعد ان صارت لهم فلا يبقى لتخصيصها باهل الكتاب فايدة وقيل المراد به ذبايحهم وغيرها
من الاطعمة وقيل انه مختص بالحبوب وما لا يحتاج الى التذكية وروى ما الكليني في الحسن عن فضيل الاعشى
قال سال رجل ابا عبد الله وانا عنده فقال له الرجل قال الله تعالى احل لكم الطيبات وطعام الذين
اوتوا الكتاب حل لكم فقال ابو عبد الله عليه السلام كان ابي يقول انما هو الحبوب واشباهها ونحوها مما دل

على ذلك والى هذا القول ذهب اكثر اصحابنا وهو الصحيح ويدل عليه مضافا الى الاخبار انه تعالى نهى في
كثير من الايات عن اكل ما لم يذكر اسم الله عليه وما اهل به لغير الله وظاهر ان الكتابي لا يذكر اسم الله عليه
ولو قيل ان محل النزاع ما لو ذكر اسم الله عليه والا فالمسلم مع خلو ذكر اسم الله لا تحل ذبيحته لقلنا ظاهر
ان ما يذكره الكتابي من اسم الله ليس باسم الله تعالى حقيقة فان اليهودي انما يقصد الله الذي عزير ابن
الله والنصراني يقصد الله الذي المسيح ابنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا والذكر على هذا الوجه بمثابة العدم
فلا تباح الذبيحة ولا نيرة بعد ذلك في العرف اطلاق الطعام على الذبيحة وانما هو في العرف عبارة عن البر
والشعير ونحو ذلك من الحبوب على انا لو سلمنا ذلك لقلنا مقتضى الاية اباحة طعامهم على العموم خرج
منه نحو الذبيحة وغيرها ما اشرنا اليه بالرطوبة لادلة اقتضت ذلك واوجبت التخصيص فيقي ما عدا
ذلك كالحبوب ونحوها داخلا فيه **وطعامكم حل لهم** يجوز لنا ان نطعمهم اياه وان نبيعه عليهم وكذا سائر
المعاملات بعوض ولا عوض وحق في البيان الحلية هنا بان نطعموهم وفيه بعد **الثالثة انما حرم عليكم**
الميتة قد عرفت معناها والتحريم المضاف الى العين يتصرف الى المنافع كلها لا الاكل اخرجه الدليل اذ
تقدير البعض دون البعض ترجيح من غير مرجح وذلك يقتضي تحريم التصرف فيها باي وجه كان
من استراح تحمها او ادهان جلودها باكلها او نحو ذلك مما اقتضاه العموم ولم يخرجه الدليل وقيل
ان هذا التحريم ينصرف الى ما ينتفع به عرفا كالاكل مثلا ويحتمل ترجيحه هنا من حيث ذكر الاكل قبله و
بعد وح فتحريم غيره من الانتفاعات يعلم من دليل خارج عن الاية كالاخبار والاجماع ان كان
والدم اطلق تحريم الدم هنا وقيد في الاية السابقة بالمسفوح اي المصبوب فقال بعضهم يحمل هنا
على المسفوح لوجوب حمل المطلق على المقيد وفيه نظر اما لان الحمل انما يجب اذا كان بينهما منافاة
وهو غير ظاهر هنا اذ يجوز تحريم مطلق الدم والمسفوح ايضا هذا اذا لم يعتبر مفهوم الوصف ولو
اعتبرناه امكن المنافاة واما لان قوله تعالى لا ابعد فيما اوحي الي محرما الى قوله او دما مسفوحا
يقتضي حصر المحرمات المذكورة فيما وجد ذلك الوقت فلا ينافيه الوحي بعدها بتحريم الدم على
الاطلاق وفي كلا الوجهين بعد والحق ان المقام لا يخلو من اشكال وقد استثنى الاصحاب المتخلف في
اللحم مما لا يقذفه المذبوح فانه عندهم حلال اظاهر ودليلهم عليه الاجماع والخبر وما في التحرز عنه
من الضيق والحرج المنفيين **ولحم الخنزير** خص اللحم بالذكر مع تحريم جميع اجزاءه لحما وشحما وغيرهما نظرا
الى انه معظم ما يوكل من الحيوان وسائر اجزاءه كالتابع له وقد دخل فيه ايضا وفي هذا قرينة على ارادة
تحريم الاكل في الجميع فيثبت تحريم غيره من الانتفاعات بالدليل خارج عن الاية كما دل الدليل على نجاستها

استعمال

وهو يستلزم تحريم شيء منها فيما يشترط فيه الطهارة ونحو ذلك **وما أهل به لغير الله** وما رفع به الصوت
عند الذبح ذكر من غير الله تعالى سواء كان الصنم او لم يكن والاهلال في الاصل رؤية الهلال ثم قال اهل الهلال
واهللته لكن لما جرت العادة ان يرفع الصوت بالتكبير اذا رؤي سمي ذلك اهلالا ثم قيل لرفع الصوت
وان كان لغيره كما قاله الرى والمفهوم عرفا من قوله اهل لغير الله ان سبب التحريم عدم ذكر الله على الذبيحة
ومقتضاه اشتراط الحلية بذكر اسمه كما قال ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه **فمن اضطر** الى تناول احد
الامور المذكورة وعدم صبره عنه لكان احتياجه لسد الرمق الذي به الحيوة **غير باغ** بالاستيثار
على مضطر مثله او خارج على الامام او طالب لاكل الميتة بالالتذاذ **ولا عاد** حد الضرورة او يقطع الطريق وقد
سلف مثله في مسألة الترخص **فلا اثم عليه** لا ذنب ولا تحريم عليه في التناول **ان الله غفور** لما فعل **رحيم**
فرخص مثل ذلك حال الضرورة وقد سلف الوجه في الجمع بين الوجهين قال الرى فان قيل انما يفيد قصر الحكم
على ما ذكر وكم من حرام لم يذكر قلت المراد قصر الحرمة على ما ذكر مما استحلوه لا مطلقا او قصر حرمته على
حال الاختيار كانه قيل انما حرم عليكم هذه الاشياء ما لم تضطروا اليها وفي الاول اخفاء وفي الثاني بعد مع
ان تحريم كل محرم فانما هو حال الاختيار لا الاضطرار كما يدل عليه العقل والنقل فعاد السؤال ويمكن
ان يقال المحرم حين النزول لم يكن الا هذه فقط كما دل عليه قوله قل لا اجد فيما اوحي الي الآية فصح الحصر
باعتبار ذلك الوقت وان الحصر اضافي بالقياس الى ما حرمه جماعة من الصحابة على انفسهم كما اسلفناه
في قوله كلوا مما رزقكم الله اي ليس المحرم مما حرمتموه بل هذه الاشياء. فتامل **الرابعة فكلوا مما ذكر اسم
الله عليه** متفرع على ما تقدمه من انكار اتباع المضلين الذين يحرمون الحلال ويحللون الحرام فانهم كانوا
يقولون للمسلمين انكم تزعمون انكم تعبدون الله فما قتله الله احق ان تاكلوه مما قتلتم انتم فرتب والمعنى كلوا مما
ذكر اسم الله على ذبحه لا مما ذكر اسم غيره كالاصنام ام لم يذكر عليه اسم ولا مما مات حتف انفه **ان كنتم بآياته
مؤمنين** فان الايمان بها يقتضي استباحة ما احله الله واجتناب ما حرمه وفيها دلالة على وجوب التسمية على
الذبيحة كما اشرنا اليه وعلى ان ذبايح اهل الكتاب لا يجوز اكلها لانهم لا يسمون الله عليها ومن سمى منهم يعتقد
ان الذي يسميه هو الذي ابد شريعة موسى او عيسى او الذي عزير ابنه او المسيح فاذا لا يذكرون الله حقيقة
والمعتبر من ذكر اسمه تعالى ذكره المقترن بالتعظيم لانه المتبادر المفهوم منه كاحدى التسبيحات الاربع وفي اجزاء
ذكر الله مجردا احتمال قوي وتردد من ذكره وذكر اسمه المختص به وفي اجزاء الصفة المختصة به كالرحمن والقديم او
القادر على كل شيء وما يجري مجراه وجهان اقربهما الاجزاء لقوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياما تدعوا
فله الاسماء الحسنى وقد تقدم جانب من ذلك **وما لكم الا تاكلوا** واي غرض لكم في التحرج عن اكل **ما ذكر اسم**

الله عليه

الله عليه عند ذبحه وما الذي يمنعكم عنه **وقد فصل لكم ما حرم عليكم** الواو للحال اي والحال انه فصل
لكم الحرام من الحلال بقوله حرمت عليكم الميتة الآية وقد اجراه على لسان نبيه صلى الله عليه وآله من الاحكام واعترض بان
قوله حرمت عليكم الميتة الخ في اول المائدة وهي آخر ما نزل بالمدينة وسورة الانعام مكية والآية تقتضي ان
يكون المفصل متقدما على هذا المجمل فالاولى ان يكون المراد قوله تعالى بعد هذه الآية قل لا اجد فيما اوحي
الي محرما الآية فان هذا القدر من التاخر غير ضائر هنا او يمكن ان يقال هذه الآية من سورة الانعام متاخرة
عن المائدة فتامل **الا ما اضطررتم اليه** مما حرم عليكم فانه ايضا حلال لكم حال الضرورة فلا في ترك التناول
من التادية الى هلاك النفس ومقتضى الآية الاقتصار على ما تندفع به الضرورة وهو سد الرمق
ومن جوز الشبع من ذلك كبعض العامة فقد تعدى واستدل بها الجبائي على الذكر على اكل لحم ... الا اثم
عليه لانه عنى بالمضطر في الخوف على النفس وهو كذلك عندنا وعند الاكثر من العامة **وان كثيرا ليضلون
باهوائهم** اي باتباع اهوائهم فيحللون الحرام ويحرمون الحلال **بغير علم** يستندون اليه ومنهم من قرأ ليضلون ...
من الكوفيين اي لاراداتهم يضلون اتباعهم بحذف المفعول به وهو كثير **ان ربك هو اعلم بالمعتدين**
المتجاوزين الحق الى الباطل والحلال الى الحرام وفيه ترهيب عظيم ثم انه تعالى بعد ذلك ذكر وجوب التسمية حال
الذبح بقوله **ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه** ظاهره تحريم اكل ما لم يسم عليه سواء كان عمدا او نسيانا
وبظاهره اخذ داود وهو قول جماعة من العامة وقال الشافعي بحل اكلها في الحالين اذا كان الذابح
مسلما استنادا الى قوله ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه والخبر غير معلوم الصحة فلا يصح
الاستناد اليه في العموم والذي قاله اصحابنا ان تعمد تركها مع اعتقاد وجوبها لم يحل لاهمالها وان
تركها نسيانا بعد ان يكون معتقدا الوجوب او تحريم الاكل مع الترك عمدا حل اكلها ويدل على ذلك بعد
الاجماع الاخبار الواردة عن ائمة العصمة عليهم السلام روى محمد بن مسلم في الصحيح قال سالت ابا جعفر ع عن
الرجل يذبح ولا يسمي قال ان كان ناسيا فلا باس اذا كان مسلما وكان يحسن ان يذبح الحديث ونحوه من الاخبار
وعلى هذا فتخصص الآية بها ووافقنا في ذلك ابو حنيفة ولو تركها جهلا بوجوبها ففيه وجهان والاحوط الاجتناب
وانه لفسق وان الاكل مما لم يذكر اسم الله عليه فسق وخروج عن الطاعة ويحتمل رجوع الضمير الى ما لم يذكر اسم الله عليه
فان الفسق ما اهل لغير الله به وتمام ما يتعلق باحكام الذبيحة يعلم من الفروع **الخامسة وان لكم في الانعام** يعني
الابل والبقر والغنم **لعبرة** دلالة يعبر بها من الجهل الى العلم **نسقيكم مما في بطونه** استئناف لبيان العبرة
وتذكير الضمير وتوحيده هنا نظرا الى اللفظ فان الانعام اسم جمع لا جمع حقيقة فيعتبر لفظه مرة فيذكر ومعناه
اخرى فيؤنث كما انث في سورة المؤمنين وكذلك عند سيبويه المفردات المبنية على افعال كالاخلاق والابآ...

ونحوها يذكر ضمير واحد ويؤنث اخرى وبعض قال ابو حيان جعل الضمير للبعض المفهوم منها فان اللبن يعتصر او لان الناطقون الجميع ويحتمل ان يراد الجنس فلا اشكال **مِّن بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا** فانه يخلق من بعض اجزاء الدم المتولد من الاجزاء اللطيفة الاتي في الفرث وهو الاشياء الماكولة المنهضم بعض الانهضام في الكرش وعن ابن عباس ان البهيمة اذا اعتلفت واستقر العلف في كرشها طبخته وكان اسفله فرثا واوسطه لبنا واعلاه دما والكبد وهي المسلطة على الاسنان الثلثة وقسمها فيجري الدم في العروق واللبن في الضرع ويبقى الفرث كما هو واكثر الاطباء هذا القول من حيث انه على خلاف الحس والتجربة اما الحس فلان الانعام تذبح ذبحا متواليا ولا يرى في كرشها دم ولا لبن واما التجربة فلان الدم لو كان في اعلى المعدة والكرش كان يجب اذا قاءة ان يبقى الدم وليس كذلك بل الحيوانات اذا تناولت العلف حصل في معدتها وكرشها هضم اول فما كان منه صافيا انجذب الى الكبد وما كان كثيفا تراكم الى الامعاء ثم الذي يحصل في الكبد ينطبخ فيها ويصير دما وذلك الهضم الثاني ويكون مخلوطا بالصفراء والسوداء وبزيادة المائية اما الصفراء فانها تذهب الى المرارة والسوداء الى الطحال والمدد الى الكلية ومنها الى المثانة واما ذلك الدم فانه يدخل في الاوردة وهي العروق النابتة من الكبد وهناك يحصل الهضم الثالث وبين الكبد والضرع عروق كثيرة فينصب الدم في تلك العروق الى الضرع وهو لحم غددي رخو ابيض فيقلب الله الدم هناك الى صورة اللبن ثم انه تعالى احدث في حلمة الثدي ثقوبا صغيرة يخرج اللبن الخالص منها وقت المص او الحلب فهو كالمنزه المصفاة اللبن يخرج اللطيف منها ويبقى الكثيف فبهذا الطريق يصير خالصا لا يشوبه الدم ولا يستصحبه رائحة الفرث **سَائِغًا لِّلشَّارِبِينَ** سهل المرور في الحلق حتى قيل انهم لم يغصوا باللبن قط فسبحان الله ما اعظم قدرته واللطف حكمته وابدع صنعته وفيها دلالة على اباحة لبن الانعام والحث على الاعتبار بها وقد احتجت الشافعية الذاهبة الى طهارة المني على الحنفية الذاهبة الى نجاسته بسبب جريه في مسلك البول لهذه الاية قالوا وليس لقائل ان يقول مسلك البول وطاهر كما خرج اللبن من الفرث والدم وهو طاهر وما ذكروه من كون السلوك لا يوجب التخصيص صحيح والسر ظهر البطلان من البواطن والحكم لها في النجاسة والا لم تصح صلوة احد لعدم خلو النجاسة من بواطنه وهو ظاهر ورد بذلك اصحابنا ايضا ولكن الاجماع هو المخصوص الواردة عن اصحابنا العصمة بذلك كما يظهر من رجوع كثيرهم

وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ متعلق بتتخذون على حذف مضاف او بارادة منه مجازا اي ومن ثمرات عصيرها وليس متعلقا بسقيكم المذكور ولا المقدر المعطوف اذ يلزم كونه بيانا للعبرة لا الانعام وهو غير بليغ ويحتمل ان يتعلق بقوله **تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا** ويكون منه تكرارا للتاكيد كقولك زيد في الدار فيها ويحتمل ان يكون خبرا لمحذوف وصفته تتخذون اي ومن ثمرات النخيل والاعناب ثمرات تتخذون منه فذكر الضمير على الوجهين الاولين

لانه للصافي المخذوف اي عن العصير او لان الثمرات بمعنى الثمر والسكر مصدر سمي به الخمر **وَرِزْقًا حَسَنًا** كالتمر والزبيب والدبس والخل ونحوها قال ابن عباس والاية وان كانت سابقة على تحريم الخمر فالدالة على كراهتها والانتفاع بين العنبين والمنبر بريا انها اذا كانت بعد تحريم الخمر كانت جامعة بين العتاب بشرب الخمر والمنبر بالرزق الحسن بل فيها تنبيه على الحرمة ايضا لانه مباين بينها وبين الرزق الحسن في الذكر فوجب في السكر ان لا يكون رزقا حسنا بحسب الشريعة وعلى ما قلنا من عدم تحليل الخمر في وقت من اوقات الاسلام فهي للعتاب المذكور وقيل ان الاية منسوخة قال السورة مكية وتحريم الخمر نزل في المدينة وهو بدنيء وقيل المراد بالسكر الطعم وقيل ان المراد بالسكر النبيذ وهو قول الحنفية قال الشيخ في ك وقد استدل قوم بهذه الاية على تحليل النبيذ بانه قالوا امتن الله علينا وعدد من جملة نعمه علينا ان خلق لنا الثمار التي نتخذ منه السكر والرزق الحسن وهو يتناول بما هو محرم والقوم هم الحنفية المجوزون شرب النبيذ الى حد الاسكار وزعما احتجوا عليه بقوله تعالى الخمر حرام لعينها والسكر من كل غير الباذ حرام حيث علق التحريم في غير الخمر بالسكر وهو يقتضي ان يكون السكر شيئا غير الخمر وكل من اثبت هذه المغايرة قال انه النبيذ المطبوخ ثم قال الشيخ في ك والاية لا دلالة فيها من وجوه الاول انها خلاف ما عليه المفسرون لان واحدا منهم لم يقل ذلك بل المانعون من المفسرين قالوا ما حرم من الشراب وقال الشعبي منهم انه اراد ما غلا طعمه من شراب وغيره والثاني انه لو اراد بذلك تحليل السكر لما كان لقوله رزقا حسنا معنى لان ما احله والله واجد فهو ايضا رزق حسن فلم يفرق بينه وبين الرزق الحسن والكل شيء واحد وانما الوجه فيه انه خلق هذه الثمار لتنتفعوا بها فاتخذتم انتم منها ما هو محرم عليكم ورزقكم ما هو رزق حسن وامتاز وجه المنة فيه لان الامرين معا لم يكونا لامر واحد فالمنة بظاهرة يجعل الانتفاع به وما حرم ايضا لانه اذا حرم علينا واوجب امتناع ضمن في مقابلة الثواب الذي هو اعظم النعم فهو نعمة على كل حال والثالث ان السكر اذا كان مشتركا بين السكر وبين الطعم وجب التوقف فيه ولا يحمل على احدهما الا بدليل وما ذكرناه مجمع على انه مراد وما ذكروه ليس عليه دليل على انه كان يقتضي ان يكون ما السكر منه يكون حلالا وذلك خلاف الاجماع لانهم يقولون القدر الذي لا يسكر هو المباح وكان يلزم على ذلك ان يكون الخمر مباحا وذلك لا يقوله احد وكذلك كان يلزم ان يكون المنقع حلالا وذلك خلاف الاجماع انتهى كلام الشيخ وهو جيد **إِنَّ فِي ذَٰلِكَ** اي فيما ذكر من اتخاذ السكر والرزق الحسن بل خروج اللبن الخالص من الفرث والدم **لَآيَةً** دلالة ظاهرة **لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ** يستعملون عقولهم بالنظر والتأمل فيها فانهم يجدون بان الذي قدر على ايجاد مثل هذه الثمرات من الشجر اليابس بل من نواة قادر على الاعادة وكذا القادر على اخراج اللبن الخالص من بين الفرث والدم قادر على ذلك ايضا **وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ** الهمها وقذف في قلوبها على وجه هو اعلم به ولعله جوف الغرب

امرها وعيب صنعها ان يطلق عليه لفظ الايحاء ان اتخذي بان اتخذي وحذف حرف الجر قياسا مع ان ويحتمل ان تكون مفسرة لان الايحاء يتضمن معنى القول وتانيث الضمير على معنى الجماعة الكثيرة والا فلفظ مذكر من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون يتخذونه عريشا وهو ستوف البيوت وذكر من التبعيض لانها لا تبنى فى كل جبل ولا كل شجر ولا مما يعرش من كرم او سقف ولا فى كل مكان منها بل فى بعضها وهو ما بوافقها او يليق بحالها وقيل ما تتعسل به بيوتا تشبيها له بالانسان لكون ما يبنيه مشتملا على حس الصنعة وصحة القسمة التى لا يقوى عليها حذاق المهندسين الا بالات وانظار دقيقة والعسل فى ذكر النحل بعد ما تقدم وبيان اقداره على البيوت المشتمل على الامور الغريبة والصنايع العجيبة التى لا يقدر عليها اقوى المهندسين التنبيه على كمال القدرة بالهام مثل هذه الحيوان مثل هذه الافعال الغريبة العجيبة واقداره عليها وهو دليل على كمال اقداره ثم كلى من كل الثمرات اى الصفها ان تاكل من كل الثمرات وسائر الاشجار التى تشتهيها مرها وحلوها فاسلكى سبل ربك التى يسهل فيها بتقدير التعذير المرتعسلا من مراعاك او المراد فاسلكى الطرق التى الهمك الله لها كى فى عمل العسل او فاسلكى راجعة اليبوتك سبل ربك لا يتوعر عليك سلوكها ولا يلتبس فقد يمكن ان يراد بما اجدر عليه اعسافا الى البلد البعيد فى طلب الجعد ذللا اما حال من السبل اى حال كونها مذللة موطاة قد ذللها الله فلا يتوعر عليها سلوكها او تامر الضمير فى اسلكى اى حال كونك مطيعة منقادة لامره غير متعتعة يخرج من بطونها عدل من خطاب النحل الى خطاب الناس لانه محل الانعام والامتنان عليهم وهم المقصود ومن خلق النحل والهامها ذلك شراب يعنى العسل لانه مما يشرب ولا يلزم ان يكون كل ما يخرج من بطون النحل كذلك لان الله تعالى خلق العسل من بطن النحل وبخروجه الى فيه كما روى انه يخرج من فم ابن ادم وظاهر البطون دال عليه وقيل الهاء تعود الى لفظه باعتبار انها اسم جنس والاول ابلغ مختلف الوانه بعضه ابيض وبعضه احمر وبعضه اسود وقيل ذلك بسبب اختلاف سن النحل او الفصل فيه شفاء للناس اما بانفسه كما فى الادوية البلغمية او مع غيره كما فى سائر الادوية اذ قل ما يكون معجونا الا والعسل جزء منه مع ان اكثيرا من التبعيض ويحتمل ان يكون للتعظيم وقيل ان ضمير فيه يرجع الى القران وشفاء للناس لما فيه من بيان الحلال والحرام والقصاص والاحكام وقيل الى ما بين الله سبحانه وتعالى النحل والاول اقوى ان فى ذلك لاية لقوم يتفكرون فان من تدبر احوال النحل وبتلك العلوم الدقيقة والافعال العجيبة حق التدبر علم قطعا ان لها بارئا مدبرا حكيما يلهمها ذلك ويحملها عليه ولما لم يتاتى الاستدلال على حلية العسل وعلى جواز اتخاذ النحل لاجله وعلى الاستشفاء به وقد يستفاد منها العطف

ما يعلم به الشفاء من الامراض كعلم الطبائعى بسببه معرفته فى الجملة وان كان الشفاء فى الحقيقة هو الله تعالى والله فضل بعضكم على بعض فى الرزق اى جعلكم متفاوتين فى زيادة ونقصان فمنكم غنى ومنكم فقير موالى تولون رزقهم وما ملكت ايمانهم ومنكم مماليك على خلاف ذلك وقيل فضل المالك على المملوك فى الرزق وما انتم بمعطى رزقكم مماليكم ومنكم مماليكم وهو تمثيل لكم ولا رضاكم ان ذلك امر مقسوم من قبل القسام ولا لم يكن الغافل عن المال والعاقل رد المحال فما الذين فضلوا برادى رزقهم بمعطى رزقهم على ما ملكت ايمانهم على مماليكهم فانتم لم ترضوا بذلك على انفسكم فكيف ترضون به لله فهم فيه سواء فالموالى والمماليك متساوون فى ان الله رازق جميعهم فلا تحيل الموالى انهم يردون على مماليكهم من عندهم شيئا من الرزق وعلى هذا قول الحكماء الارزاق مقسومة مقدرة لحكمها ويحتمل ان يكون واقعة موقع الجواب فيتحصل منها معنى غير الاول كانه قيل ليس الذين فضلوا برادى رزقهم على ما ملكت ايمانهم فيستووا فى الرزق فهو رد عليهم بما يصنعون من التفاوت اى كان ينبغى ان يردوا مما رزقوا على مماليكهم حتى يتساووا فى المعاش فى الملبس والمطعم وغيره تعجيبا من فعل المشركين وانكارا عليهم حيث انهم يرون اشتراكهم مع العبيد فى ذلك نقصا ولا يرضونه لانفسهم وهم يشركون عباد الله معه فى العبادة ويوجهونها اليهم كما يوجهونها اليه قيل نزلت فى نصارى نجران افبنعمة الله يجحدون حيث يجعلون لله شركاء فانه يقتضى ان يضاف اليهم بعض ما انعم الله عليهم فيجحدوا انه من عند الله ويحتمل ان يكون جحودهم بسبب انكارهم امثال هذه الحجج بعد ما انعم الله عليهم بايضاحها ويحتمل ان يكون بعد التسوية بينهم وبين المماليك جعلهم من جحود النعمة المبالغة ويلزم من ذلك ان يجحدوا التسوية بين نفسه وعبيده ويؤيد الاول ما حكى عن ابى ذر انه سمع رسول الله صلعم يقول انما هم اخوانكم فاكسوهم مما تلبسون واطعموهم مما تاكلون فما رؤى عبده بعد سماع ذلك الا رداء ردائه وازاره ازاره من غير تفاوت ويؤيد الثانى ما روى عن امير المومنين ع انه كان يشترى ثوبين ويعطى افضلهما قنبر وباخذ الادنى لنفسه صلوات الله عليه

كتاب المواريث وفيه اياتان الاولى ولكل جعلنا موالى اى ولكل تركة جعلنا موالى اى ورثة ترث مما ترك الوالدان والاقربون ويجوز ان يكون ولكل مما ترك الوالدان والاقربون بيانا لكل مع الفصل بينهما بالعامل او كل قوم جعلناهم موالى وورثة نصيب مما ترك الوالدان والاقربون على ان جعلنا موالى صفة لكل والضمير الراجع اليه محذوف والكلام مبتدا وخبر او لكل ميت جعلنا وراثا مما ترك على ان من صلة موالى لما فيه من معنى الوراثة وفى ترك ضمير كل والوالدان والاقربون تفسير كانه قيل الموالى منهم فقيل الوالدان والاقربون وفيه خروج الاولاد فان الاقربين لا يكونون اولى بهم من الوالدان والذين عاقدت ايمانكم مبتدا تضمن معنى الشرط خبره فاتوهم نصيبهم ويجوز نصبه على تاويله بالغير والخطاب للموالى او للحلف

في المراد به فقيل ان الرجل كان في الجاهلية يعاقد الرجل فيقول دمي دمك وهدمي هدمك وثاري ثارك وحربي حربك وسلمي سلمك وترثني وارثك وتعقل عني واعقل عنك فيكون الحليف السادس من ميراث الحليف وقد عاقد بعض الصحابة بعضا فورثه وهو المراد بايتائهم نصيبهم اي اعطوهم حظهم من الميراث ثم نسخ بآية وأولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله ويحتمل ان يكون المراد فاعطوهم نصيبهم من النصر والعقد والرفد لا من الميراث فعلى هذا تكون الآية غير منسوخة وقيل ان المراد بهم قوما اخى بينهم رسول الله من المهاجرين والانصار حين قدموا المدينة وكانوا يتوارثون بتلك المواخاة ثم نسخ ذلك بالفرايض وقيل انهم الذين يتبنون ابناء غيرهم في الجاهلية وهم الادعياء ومنهم زيد مولى رسول الله ﷺ فامر والله في الاسلام ان يوصى لهم عند الموت بوصية فذلك قوله فانوهم نصيبهم وليس كان فلان لك اي قرينة على نفي ضمان الجريرة على الوجه الذي يقوله اصحابنا وهو ارث مع عدم المناسب والمسابب فان الوجه الاول اقتضى اعطاء الوارث لا السالب وهو غير ما نقوله ولا على اثباته بل هو معلوم من خارج كالاخبار وفي الآية دلالة على توريث الوارث ممن ليس له على الاجمال وتفصيل ذلك يعلم من غيرها وأولوا الارحام ذوو القرابات بعضهم اولى ببعض في التوارث وهو نسخ لما كان في صدر الاسلام من التوارث بالهجرة والموالاة في الدين لا بالقرابة تاليفا لقلوبهم كما كانت تالف قلوب قوم باسلامهم من الصدقات وكان النبي ﷺ اخى بين المهاجرين والانصار لما قدم المدينة وكان يرث المهاجري من الانصاري والانصاري من المهاجري دون ذوي ارحامه الذين كفروا وان كان مسلما وذلك لقوله تعالى ان الذين امنوا وهاجروا وجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله والذين اووا ونصروا اولئك بعضهم اولياء بعض والذين امنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وان استنصروكم في الدين فعليكم النصر الا اية ثم نسخ هذا الآية وارتفع حكمها بالآية المذكورة توصار التوارث بالقرابات في كتاب الله في اللوح المحفوظ او فيما انزل وهو هذه الآية او في اية المواريث او فيما فرض الله من المؤمنين والمهاجرين صلة افعل التفضيل والمعنى ان ذوي القرابات بعضهم اولى بميراث بعض من المؤمنين اي من لا انصار لهم في الدين والمهاجرين اي الذين هاجروا من مكة الى المدينة بحق المهاجرة اي ليس التوارث بحق الايمان والهجرة بل بحق القرابة فتكون ناسخة لما عرفت ويحتمل ان يكون من بيانا للاولى الارحام اي الاقربا من المؤمنين والمهاجرين او لي بان يرث بعضهم بعضا من الاجانب بل من بعض الاقارب ايضا كما يعلم من خارج ومقتضى الآية ان سبب استحقاق الميراث القرب وبه تدلي الارحام ومن ثم كان الاستواء في الدرجة مراعى مع القرابة ولزم ان لا يرث ولد الولد مع وجود الصلب ونحوه وان كان اقرب فالاولاد ويلزم مما ذكرنا بطلان القول بالتعصيب كما يثبته المخالفون وعلى ظاهر الآية لا يرث مع البنت احد من

كان ابعد منها عن الميت كالاخوة والاخوات والاعمام والعمات بل يكون لها جميع المال نصفه بالتسمية كما يجيء والباقي بالرد ومخالفونا يذهبون الى انه لو كان مع البنت عم او ابن عم كان له النصف بالتعصيب وكذلك لو كان معها اخت ويجعلون الاخوات عصبة مع البنات ويسقطون من هو فوقهن من العم من البنات كالعمات وبنات العم اذا اجتمعوا ويخصون بالميراث الرجال دون النساء بالتعصيب وكل هذا خلاف الظاهر من القرآن لقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون الآية حيث دلت على ان للرجال نصيبا وللنساء نصيبا ولم يخص موضعا دون موضع ويجيء ان الاخ لا يرث مع الولد وان كان ذكرا بنتا ويلزم منه بطلان قولهم وما استدلوا به من سبب ابن عباس عن النبي ﷺ يقسم المال على اهل الفرايض على كتاب الله فما ابقت فلاولى رجل ذكر قريب وبطريق اخر وما ابقت الفرايض فلاولى عصبة ذكر ضعيف اذ لم يروه احد من اصحاب الحديث سوى طاوس عن ابن عباس ومع هذا فهو مختلف اللفظ فقد روي على ضعفه الوجهين السابقين وروي ايضا فلاولى ذكر رجل عصبة وانحلال اللفظ مع اتحاد طريقه دليل على ان مذهب ابن عباس في نفي التوارث بالعصبة مشهور وروى الحديث اذا خالفه كان قدحا فيه والجملة فمثله لا يخص ظاهر القرآن لقصوره من وجوه إلا أن تفعلوا الى اوليائكم معروفا استثنا من اعم مما يقدر الاولوية فيه من النفع والاحسان كما تقول القريب اولى ان لا اجتبى الا اني الوصية تريد انه احق من كل نفع من ميراث وهبة وهدية وصدقة ونحو ذلك الا في الوصية فان الموصى له اولى بها والمراد بالاولياء المؤمنون والمهاجرون للولاية في الدين كذا في فتح ومقتضاه عدم جواز الوصية للكافر ولا اشكال في ذلك مع كونه حربيا اما الذمي ففي العلما من جوز الوصية وهو المشهور بين اصحابنا والاولياء الاستثناء فالكلام قصر الحكم على ما خلا يحيث لا يجوز في غيره فيصح اثبات الغير بدليل من خارج وفيها دلالة على كون الوصية مقدمة على الارث لما كونه لا تصح للوارث كما ذكره وفي قوله فيما دلالة عليه ويحتمل ان يكون قوله الا ان تفعلوا ايضا مما يحمل المخرات ايضا فيدل على كونها مقدمة على الارث بل على انها من الاصل نظرا الى ان مقتضى الآية ان يكون خلو من الاصل مخرجا للوصية بالاجماع على كونها من الثلث ودلالة الاخبار عليه فتبقى المخرات وفيه ما فيه للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون يعني ان لكل من الرجال والنساء حصة من الميراث والمراد ان ذلك ثابت مع الاستواء في القرابة والدرجة مما قل منه او كثر بدل من قوله مما ترك بإعادة العامل نصيبا مفروضا منصوب على انه مصدر مؤكد لمضمون ما تقدم كقوله فريضة من الله او حال على معنى ثبت لهم مفروضا نصيب او على الاختصاص بتقدير اعني نصيبا مقطوعا واجبا لهم والمعنى ان الارث بالنسب ثابت من الله فرضا مقطوعا واجبا لهم من غير اختيار احد من الورثة

سواء كان ذكرا او انثى ولا يرث الخنثى اذا كان الجاهل عليه من عدم توريث النساء والاطفال ويفهم دلالة على ذلك
النصيب فرض من الله يدخل في الوارث بغير اختيار ولو اعرض عنه لم يسقط حقه منه لانه تكليف غير مختار
فيه فلا يخرج عن ملكه الا بما قال شرعي يقتضي اخراجه وفي الاية ايضا دلالة على بطلان ما ذهب اليه الخالف
من القول بالتعصيب فانه تخاصر حيث بان للرجال نصيبا ولم يخص موضعا دون موضع وقد عرفت ان ذلك
مع الاستواء في القرابة والدرجة ومن ثم لم يرث ولد الولد مع ولد الصلب لعدم التساوي ومقتضى ما
ذكر ان يرث العمات مع العمومة وبنات العم مع بني العم لان درجة هؤلاء واحدة وقرابتهم متساوية والمخالف
هنا يورث الرجال منهم دون النساء والقرآن حجة عليه ولان توريث الرجال دون النساء مع المساواة في القرابة
والدرجة من احكام الجاهلية وقد نسخ الله ذلك بشريعة نبينا صلى الله عليه وآله الباقية يوصيكم الله في اولادكم
اي يأمركم ويعهد اليكم في شأن ميراثهم والمراد ان هذا فرض عليكم لان الوصية منه سبحانه امر وفرض كما قال
ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ذلكم وصيكم به والخطاب للاحياء بما نراه اذا مات منهم احد يعلم
الباقون ان لاولاد وغيرهم الارث على الوجه الذي فصله قوله للذكر مثل حظ الانثيين اي يعد كل ذكر
بانثيين حيث اجتمع الذكور والاناث من الاولاد فيضعف نصيبه وتخصيص الذكر بالتنصيص على حظه كان القصد
الى بيان فضله والتنبيه على ان التضعيف للتفضيل وفي اخبارنا عن الرضا عليه السلام انه قال اعطاء النساء نصف ما يعطى
الرجال والمراد ان كلا من المرأة اذا تزوجت اخذت والرجل يعطى ولذلك وفر على الرجال ولان الانثى في عيال
الذكر ان احتاجت وعليان يعولها وليس على المرأة ان تعول الرجل ولا تؤخذ نفقته ان احتاج نعم قد يفرض الرجل
لذلك وذلك قوله تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض الحديث وفي اخبارنا ايضا
ان ابا هاشم الجعفري ذكر ان الفهد كتب الى ابي محمد العسكري عليه السلام يسأله عن المرأة المسكينة الضعيفة تأخذ سهما
واحدا وبأخذ الرجل القوي سهمين فقال ابو محمد عليه السلام لان المرأة ليس عليها جهاد ولا نفقة ولا معقلة انما ذلك على
الرجال فقلت في نفسي قد كان قيل لي ان ابن ابي العوجاء سأل ابا عبد الله عليه السلام عن هذه المسألة فأجابه بمثل هذا الجواب
فأقبل علي فقال نعم هذه مسألة ابن ابي العوجاء والجواب بنا واحد اذ الكل معنى المسألة واحدا ونحو هذا من اخبار
والكلام في تقدير الذكر منهم فحذف للعلم به واعلم ان عموم قوله يوصيكم الله في اولادكم مخصوص بامور الاول
العبد والحر لا يتوارثان الثاني القاتل لا يرث الثالث لا يتوارث اهل ملتين فالكافر لا يرث المسلم والكافر يرث
الكافر فان كن اي الاولاد نساء خلصا ليس معهن ذكر وثانيث الضمير باعتبار الخبر او على تاويل المولودات فوق
اثنتين خبر بعد خبر او صفة نساء اي نساء زائدات على اثنتين فلهن ثلثا ما ترك الميت من التركة هذا بالفرض
المعلوم في كتاب الله وبقي الحكم في الباقي معلوما من خارج وان كانت اي المولودة بنتا واحدة فلها النصف

وزاد العامة ان الانبياء لا يورثون
حديث مرواه ابو بكر خالف الكتاب
والسنة مقطوع بعدم صحته

اي من التركة بالفرض على قياس ما سبق وقرانا فع بالرفع على ان كان تامة وبقي حكم البنتين لم يعد عليه لانه صريحا
ومن ثم اختلف فيه والاكثر على ان حكمها حكم ما فوقهما في وجوب الثلثين وقال ابن عباس يجب لهما النصف
كالواحدة وهو بعيد اذ لا خلاف في ان للاختين الثلثين كما دل عليه القرآن العزيز صريحا وهو يوجب ان
لا يكون حصة البنتين اقل من حصتهما كيف وهما اكثر عددا والصوق قرابة وعدم خلوهما عن الارث من الميت
في شيء من الاحوال بخلاف الاخت مع فلا يكون لهما النصف فتعين الثلثان اذ لا قائل بغيرهما ولان البنت مع
اخيها الذي نصيبه ضعف نصيبها الثلث فلا بد ان تكون مع اختها التي نصيبها اقل من ذلك الحصة كذلك
فلا يكون لهما النصف بل الثلثان ولانه تعالى لما بين ارث حظ الذكر مثل حظ الانثيين علم حكم البنتين لانه قد علم
ان للذكر مع الواحدة ثلثين اللذين هما للبنتين فعلم ان لهما ثلثين ايضا وبقي ما فوقهما فكانه قيل فما
لما فوقهما قيل كذا قلت وهذا الوجه ذكره الكليني في وجه كون حصة البنتين الثلثين عند بيان الفرا
في الكتاب قال بعد كلام طويل وقد تكلم الناس في امر الابنتين من اين جعل لهما الثلثان والله عز وجل
انما جعل الثلثين لما فوق اثنتين فقال قوم باجماع وقال قوم قياسا كما ان كان للواحدة النصف كان
ذلك دليلا على ان لما فوق الواحدة الثلثين وقال قوم بالتقليد والرواية وليس في احد منهم الوجه
في ذلك فقلنا ان الله تعالى جعل حظ الانثيين من الثلثين بقوله للذكر مثل حظ الانثيين وذكر انه اذا ترك
الرجل ابنا وبنتا فللذكر مثل حظ الانثيين وهو الثلثان فحظ الانثيين الثلثان والكنتي هذا البيان ان
يكون ذكر الانثيين بالثلثين وهذا بيان قد جهله كلهم والحمد لله كثيرا انتهى واقتطاف ذلك اخذ من كلام
عم والد لم يذكر مستندا اليه وبالجملة فقول ابن عباس في كون البنتين لهما النصف بعيد جدا وقد نقل
في البيان الاجماع على ان لهما الثلثين فانه قال ظاهر الكلام يقتضي ان البنتين لا تستحقان الثلثين لكن لا يمنع
اجماعهم على ان حكم البنتين حكم من زاد عليهما من البنات وقال ايضا دل عليه الاجماع الا ما روي عن ابن عباس
ان لهما النصف فكانه اراد الاجماع بعد ان لم يعتبر خلافه او اراد التأييد بالشهرة والكثرة فتأمل فلابويه
ولابوي الميت لكل واحد منهما بدل منه بتكرير العامل وفائدة التنصيص على استحقاق كل منهما
السدس رد فع توهم اجتماعهما في الباقي والتفصيل بعد الاجمال تأكيد السدس مما ترك ان كان اي الميت
له ولد ذكرا كان او انثى واحدا او اكثر غير ان الولد ان كان ذكرا كان الباقي له وكذا لو كانوا ذكورا او كانوا
اناثا فان الباقي لهم بالسوية ولو كانوا ذكورا واناثا فللذكر مثل حظ الانثيين وان كانت بنتا واحدة فلها
النصف بالتسمية والباقي رد عليها او على الابوين على نسبة سهامهم اي اخماسا كما اقتضته ارثهما ولو الاحام بعضهم
او لبعض في كتاب الله وقد ثبت ان قرابة الوالدين وقرابة الولد متساوية بالنسبة الى الميت لان الولد تقرب

الى بنت مع كل من الابوين وقد انعقد اجماعنا ودلت اخبارنا على ذلك وقالت العامة اذا كان مع الابوين بنت واحدة فلها النصف وللام السدس وللاب السدس بحكم الآية والباقي للاب بحكم التعصيب ويجب بيان التعصيب ولو كان مع البنت احد الابوين كان رد الباقي عليه وعليها فقط عندنا وخالف العامة هنا ايضا فاوجبوا للاب مع البنت السدس ولها النصف والباقي تعصيبا بالبنوة ولو كان مع احد الابوين بنات فان الرد على نسبة سهامهم كما عرفت وبين العامة اختلاف في ذلك **فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ** اي الميت **وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ** اي مما تركه بعد ما اخرج منه ما تقدم وتركته ما تقدم من حصة الابوين بصاحب فرض في هذه الصورة فيكون الباقي له بعد ثلث الام وهو اجماع ولو اجتمع مع الابوين احد الزوجين فكيف يكون فرض الام فقال العامة ان الزوج او الزوجة يكون لهما نصيبهما ثم يدفع ثلث ما بقي الى الام والباقي الى الاب ليكون للذكر مثل حظ الانثيين كما هو قاعدة الميراث عند اجتماع الذكر والانثى فيكون للاب ان بينهما قال فاذا صار شئ منه مستحقا بقي الباقي بينهما على قدر الاستحقاق وفيه نظر فان مقتضى الآية ان للام الثلث من اصل المال في جميع الاحوال اذا لم يكن لها حاجب فان كان هناك ولد او ان لها ثلث ما بقي بعد حصة الزوج كما هو رأي الجمهور وصرح بحق وصاحب ق ونسبا ما ذكرناه الى ابن عباس ولا خلاف في ذلك بين اصحابنا وقال في ن وهو مذهب ابن عباس واشياعه وهو الاظهر من الآية حيث جعل الثلث لها مع عدم الولد وظاهر ان ذلك قد يكون مع الزوج وقد يكون بدونه وتقييده في الآية بقوله وورثه ابواه فحسب تقييد بغير واضح الوجه مع انه لا يحتاج الى قوله فان لم يكن له ولد وما اخرج بحق وفي بيان كلا بأس القوي في الاول من الام بدليل انه يضعف عليها اذا خلصا ويكون صاحب فرض وعصبة وجامعا بين الامرين فلو ضرب لها بالثلث كملا لادى الى حط نصيب عن نصيبها وهو خروج بالمرة اجتهاد في مقابلة النص وحمل الآية على وجه لا يدل عليه نص واضح يكون مردودا **فَإِنْ كَانَ لَهُ** اي الميت **إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ** لا غير فهم يرد وفهما من الثلث الى السدس وان كانوا لا يرثون شيئا والمشهور انه رد عليهم اياها الى السدس انما هو مع وجود الاب يدل عليه ظاهر قوله تع ووريثه ابواه اذ التقدير ان لم يكن له ولد وورثه الابوان فللام الثلث ان لم يكن له اخوة فان كان له اخوة فللام السدس ونقل في ن عن بعض اصحابنا ان للام السدس مع وجود الاخوة وان لم يكن هناك اب قال به قال جميع الفقهاء وما ذكره خلاف المشهور فيما بين اصحابنا نعم قد يظهر من عبارة الصدوق كما نقله الشهيد في الدروس والجمهور على ان المراد بالاخوة عدد من له اخوة من غير اعتبار كونهم ثلثة وحجبت الحجب بالاخوين كما هو قول اصحابنا وعليه الجمهور واحد ابن عباس بظاهر الجمع فاعتبر ثلثة فصاعدا وهو يحجب بالاثنين والاجماع على خلافه وعلى ما قلناه يتحقق الحجب بالاخوين وما قام مقامهما كاربع اخوات واخ واختين وعلى ذلك انعقد اجماعنا وفي اخبارنا دلالة عليه ولو نوقش في دلالة الآية على ذلك لامكن اثباته بالاجماع والاخبار وظاهر الآية

كذا بالاصل ولعله زوج

فيه كيف الخراج قال الميت انتهى

اعم من كونها اخوة ابوين او اخوة ام لا ان الاصحاب خصوه بما عدا اخوة الام فقط ولعل دليلهم الاجماع والاخبار ولا بعد فيه لان الانفصال بالولادة منها فلا يحجب الحمل وان كان متمما للعدد المعتبر فيه لعدم اطلاق اسم الاخوة عليه امّا اعتبار كونهم واربعين في الجملة فلو كانوا قاتلين او كفارا او رقا لم يحجبوا فالدلالة عليه من خارج الآية كصحيحة محمد بن مسلم عن الصادق ع قال سألته عن الملاعنة والمشرك يحجبان اذا لم يرثا قال لا قلت فالمملوكان قال لا وهما متفقون على عدم الحجب في صورة كون الاخ كافرا او مملوكا وانما الخلاف بينهم في القاتل والمشهور انه يحجب ايضا كما قاله العلامة في المختلف وقال الصدوق لقاتل يحجب وان لم يرث وكذا قال ابن ابي عقيل وهذا القول غير بعيد لعموم الآية في حجب الاخوة خرج عنه الكفار والمماليك للروايات الصحيحة السالفة فيبقى الباقي مندرجا تحت العموم والاصل عدم التخصيص من غير دليل **مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ** متعلق بما تقدم من قسمة الموارث كلها اي يثبت له انصباء على الوجه المذكور للورثة من بعد اخراج ما اوصى به الميت وبعد الدين وقوله يوصي بها بعد وصية للتاكيد وانما قال بها والمعنى التعميم دون الوجوب للدلالة على انهما متساويان في الوجوب بعد ان على القسمة مجموعين ومفرقين وقدم الوصية على الدين مع انها متاخرة عنه في حكم الشريعة للاهتمام بشانها واحتياجها الى التاكيد والمبالغة لانها في محل ان لا يسمحها الوارث ولانها شاقة للوارث من حيث تفويت شئ مما على الموت وكونه لها اخوذ من غير عوض فلذكرت بعد الدين وكيفية الترتيب ان يخرج اولا المؤنة تجهيزه الواجبة ثم الدين ثم الوصية ثم تقسم الباقي على حكم الله تعالى وهذا مفهوم من الاجماع والسنة الكتاب وروي كذلك العامة عن علي ع انكم تقرؤن الوصية قبل الدين وان الرسول صلعم قضى بالدين قبل الوصية والمراد انه لا عبرة بالتقديم في الذكر لان الواو لا تفيد الترتيب البتة وانما استفيد الترتيب من الاجماع والسنة عكس الترتيب في اللفظ السابق وقد يستدل بظاهر الآية على عدم تملك الوارث قبل اخراج الدين حيث جعل الانصباء المذكورة بعده وبعد الوصية وهو قال الماباذي على حكم مال الميت وينتقل الى الديان بقدره ويكون ذلك متعلقا بالتركة فلا يجوز التصرف فيها الا بعد اخراجه سواء كان مستغرقا ام لا ويحتمل اختصاص عدم النفوذ بما اذا لم يكن التركة فاضلة عنه فلو فضلت جاز للوارث التصرف فيما يفضل عنه قبل اخراجه ويجب عليه اخراجه او عزله وايصاله الى صاحبه وكذا الكلام في الوصي ان كان ويجب على الوارث التمكين ويحمل القول بجواز التصرف للوارث في التركة مطلقا بعد ان يضمن الوصية والدين ويلتزمان في ذمته حتى انه لو تلف وصل الدين الى اهله يكون له الرجوع على الورثة الذين تصرفوا في المال وتبطل تصرفاتهم فالاحتمالات ثلثة الاول جواز التصرف في التركة بعد وصول الدين الى اهله وعدم جوازه قبله بوجه وكذا الوصية الثاني الجواز بعد العزل والتعيين وعدم الجواز قبله

الثالث الجواز مع سعة المال ووجود الدين فيه فيجوز التصرف في الفاضل او في الكل ويكون ضامنا له وكذا
الوصية ومن هنا نشأ الاختلاف في تصرف الوارث قبل دفع الدين المصاحبة قد دليل على الاول رواية
عباد بن صهيب في الكافي في باب قضاء الزكوة عن ابي عبد الله ع في رجل فرط في اخراج زكوته في
حيوته فلما حضرته الوفاة حسب جميع ماكان فرط فيه مما لزمه من الزكوة ثم اوصى بان يخرج ذلك فيدفع
الى من يحج له قال جايز يخرج ذلك من جميع المال انما هو بمنزلة دين لو كان عليه ليس للورثة شئ حتى يؤدى ما
اوصى به من الزكوة وهي ظاهرة في الدين والوصية بالزكوة والظاهر انه لا قايل بالفرق فيؤخذ الحكم في الدين على
الاطلاق ولا شئ في سند الرواية ممن يتوقف فيه سوى عباد بن صهيب وقد وثقه حش وان قيل فيه شئ اخر اذ
غاية ذلك انه موثق ومن يجعل الموثق يلزمه العمل به على انا نقول هو كالقرينة على تنزيل الاية على احد محتملاتها
ولا باس بالمصير اليه وان كان ضعيفا كالاشارة واعلم ان الاصحاب انما ذكروا الوجوه الثلثة في الدين فقط ولم يذكروها
في الوصية والحكم واحد ومقتضى الاية تقديم الوصية وكانت مزاحمة على الثلث الا ان الاجماع والاخبار اوجبا
تقييد اطلاقها من الثلث ابآؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا اى كلا تعلمون من انفع لكم من موتكم
من اصولكم وفروعكم الذين يموتون اى اوصى فعرضكم للخطاب بايصاء الوصيم ام من لم يوص فهو فرض عليكم المال
والمراد ان الله تعالى علم ما هو صلاح حكم وان من اوصى فعرضكم للخطاب اقربكم نفعا واحضرهم وجودا حتى يؤدى
الوصية فهو فرض عليكم فان عرض الدنيا وان كان عاجلا قريبا في الصورة الا انه فان فهو في الحقيقة لا بعد والمنفعة
وثواب الاخرة وان كان اجلا الا انه باق فهو في الحقيقة لا قرب الادنى ويحتمل ان يكون المعنى كما تعلمون من انفع
لكم ممن يصيرون من الاصول والفروع في العاجل والاجل فخصهم واخصهم بوصيكم الله به ولا تعدلوا الى تفضيل بعض
وحرمان بعض فقد يكون احد الحقين اذا كان ارفع درجة من الاخر في الجنة سالان يرفع اليه فيرفع شفاعته
وافتصر في ق على الاول ونقل اقوالا اخرى ثم قال وليس شئ من هذه الاقوال بلازم للمعنى ولا يجاوب ايضا ان
هذه الجملة اعتراضية ومن حق الاعتراض ان يؤكد ما اعترض بينه وبين مناسبه والقول ما تقدم ولا يذهب عليك
ان ما ذكرناه ثانيا مؤكد لامر القسمة كان لا اول مؤكد لنفيذ الوصية فكلا الوجهين حسن بحسب مناسب فريضة من
الله منصوب على انه مصدر مؤكد لمضمون الجملة الاولى اى فرض الله ذلك فرضا ويحتمل ان يكون منصوبا بنزع
لانه يعني يفرض الله عليكم فهو مصدر من غير لفظه إن الله كان عليما بمصالح خلقه حكيما في كل ما فرض
وقسم من المواريث وغيرها الخامسة ولكم نصف ما ترك أزواجكم جمع زوج بمعنى زوجه فانه يقع على كل
من الزوجين وبظاهر الاية استدل الشافعي على انه يجوز للزوج غسل زوجته لانها بعد الموت زوجته
بظاهر الاية ووضع الحنفية منه نظرا الى انها ليست بزوج والاحل وطئها القوله تعالى الا على ازواجهم وقد بانه

النصف مع

٢٤٧

يلزم التجوز في هذه الاية او التخصيص في الاخرى ومع التعارض فالتخصيص اولى ويؤيد انه قد علم في
صور كثيرة حصول الزوجية مع حرمة الوطى كزمان الحيض وشبهه وهذا اقوى والحكم بوجوب الحكم للزوج
إن لم يكن لهن ولد فإن كان لهن ولد اى ولد وارث من بطنها او من صلب غيرها او بنى نبيها وان سفل
ذكرا كان او انثى منكم او من غيركم فلكم الربع مما تركن ومقتضى العموم هنا ان للزوج النصف او الربع
من جميع ما تركت الزوجة مالا او عقارا او غيرها او لا خلاف في ذلك من بعد وصية يوصين بها او دين متعلق
بما قبله على ما سلف تحقيقه ولهن اى الزوجات الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد فإن كان لكم ولد وارث
من صلبكم بواسطة او بلا واسطة على ما تقدم فلهن الثمن مما تركتم ومقتضى العموم انها الربع او الثمن من
جميع ما ترك الزوج كما في النصف والربع الثابت له من جميع ما تركت والية ذهب المخالفون باجمعهم من غير
فرق عندهم بين كون الزوجة ذات ولد منه او لا وهو ظاهر ابن الجنيد من اصحابنا واما باقيهم فقد اختلفت
اقوالهم في ذلك ومنشاه اختلاف الاخبار الواردة عن ائمتهم صلوات الله عليهم والمشهور بينهم
وخصوصا المتاخرين الفرق بين ذات الولد وغيرها حيث عمموا الارث في الاولى وخصصوه في الثانية
بالارض عينا وقيمة وبالطوب والخشب والالات من القصر والمنازل عينا لا قيمة وهذا الفرق وان
كانت الاخبار الصحيحة لا تساعد عليه بل تدل على خلافه فان مقتضاها عدم الفرق بينهما في عدم الارث
وثبوته ومن ثم اطلق الشيخ المفيد والسيد المرتضى وابو الصلاح وجماعة الحكم بعدم ارثها من نفس
الرباع والمنازل من غير تقييد الزوجة بعدم الولد وقواه ابن ادريس قال لكن التخصيص يحتاج الى
ادلة قوية واحكام شرعية والاجماع على انها لا ترث من نفس الرباع والمنازل سواء كان لها من الزوج
ولد او لم يكن وهو ظاهر قول شيخنا المفيد في مقنعته والسيد المرتضى في انتصاره انتهى كلامه
وفي دعوى الاجماع بعد مع ما عرفت من ذهاب جماعة الى الفرق وهو قول الصدوق في الفقيه و
اختارة الشيخ ابو جعفر في مواضع من كتبه ويدل عليه رواية ابن اذينة المتقولة في الفقيه الدالة
على ان النساء اذا كان لهن ولد اعطين من الرباع لا يقوم هو رواية مقطوعة والاخبار الصحيحة دلت
على العدم مطلقا كرواية زرارة عن الباقر ع المرأة لا ترث مما ترك زوجها من القرى والدور والسلاح
والدواب شيئا وترث من المال والفرش والثياب ومتاع البيت مما ترك ويقوم القصل والابواب والجذوع
والقصب فتعطى حقها منه وكصحيحة محمد بن مسلم عن الباقر ع قال النساء لا يرثن من الارض ولا من العقار
شيئا ونحوها من الاخبار لا تناقل الرواية المذكورة وان كانت مقطوعة لان القطع في امثالها
غير مضر على ما نبهت في محله والصدوق قد اورد هاتين الروايتين في كتابه مع ضمانه بما نقله فيه ومع هذا فانا عاملنا بها

بعد

لانها توجب تقليل التخصيص في القران فان الاية المذكورة اقتضت التوريث على العموم والتخصيص مخالف لظاهرها
وكلما كان اقل كان اولى فلعل ذلك هو الموجب لتخصيص الاخبار الصحيحة بغير ذات الولد مضافا الى ما ذكره
ذهب ابن الجنيد من الارث مطلقا كما هو قوله الاية بعيد لما فيه من طرح الاخبار الصحيحة الكثيرة الواردة بخلافه
صريحا وما دل عليه من صحيح الفضيل بن عبد الله وابن اذينة عن ابي عبد الله ع قال سالته عن الرجل هل
يرث من دار امراته او ارضها من التربة شيئا او يكون ذلك بمنزلة المراة فلا يرث من ذلك شيئا فقال انه
وترثه من كل شئ تركت وترك فلا ينافيها بل الظاهر منها التنقيح وحملها ابن بابويه على ذات الولد فانها ترث
من كل شئ اتفاقا حمل الشيخ على الحمل من كل شئ ما عدا تربة الارض من القرايا والارضين والمزارع والمنازل
فيخصص بالاخبار الدالة على عدم الارث منها فيعد عن الطرح بالجملة العلة بعموم الاية لانه من لوازم الاخبار الصحيحة
المتظافرة في التخصيص وح فاقل من التخصيص اولى لما مر كثير على ما عرفت مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ
كرر ذلك للاهتمام بشانهما وحث الورثة على عدم مخالفتهما وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ اي الميت يُورَثُ صفة رجل او
العايد محذوف اي يورث منه كَلَالَةً خبر كان او يورث خبر والعايد ما عرفته والكلالة حال من ضميره او
مفعول له والمراد بالكلالة من لا يرثه ولد ولا والد من سائر القرابات كما دلت عليه صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج
عن ابي عبد الله ع قال الكلالة ما لم يكن له ولد ولا والد ونحوها من الاخبار وهي في الاصل مصدر بمعنى الكلال
وهو ذهاب القوة من الاعياء استعيرت للقرابة من جهة الوالد والولد لانها بالاضافة الى القرابة بهما كالضعيف
واذا جعلت صفة للمورث او الوارث فبمعنى ذي كلالة تقول فلان من قرابتي ترثه من ذي قرابتي واحتمل في
ان يكون صفة كالجهالة والفقاهة للاحوال وَامْرَأَةٌ عطف على رجل وَلَهُ اي للرجل والكنى بحكمه عن حكم المراة
لاقتضاء العطف اشتراكهما فيه ويحتمل ارجاعه الى احد المذكورين والى الكلالة لكونها عبارة عن الميت
او المورث أَخٌ أَوْ أُخْتٌ اطلاقهما وان كان شاملا لما هما من الاب والام الا انه مقيد بما كانا من الام بالذكر
حكم بتساويهما في الميراث كما دل عليه قوله فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ اي سدس ما ترك من غير مفاضلة للذكر
على الانثى وَإِنْ كَانُوا اي من يرث بالاخوة أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ فاقتضى ذلك ان الاخ من الام
ان كان واحدا فله السدس وان كانوا اكثر من واحد فلهم الثلث من الذكر يتساوون فيه من غير فرق بين
الذكر والانثى وذكر تعالى في اخر السورة ان للاختين الثلثين وانه مع اجتماع الاخوة والاخوات فللذكر
مثل حظ الانثيين وهذا يقتضي ان يكون المحكوم عليه بالتساوي في الارث غير المحكوم عليه ثمة لكان
لاختلافهما في الحكم على ما قلناه مما رواه الكليني عن بكير بن اعين قلت لابي عبد الله ع امراة تركت زوجها
واخوتها لامها واخوتها لابيها فقال للزوج النصف ثلثه سهم وللاخوة من الام الثلث للذكر والانثى

فيه سواء وبقي سهم فهو للاخوة والاخوات للاب للذكر مثل حظ الانثيين لان البهائم لا تعول ولا يفرض للزوج
من النصف ولا للاخوة من الام ثلثهم لان الله عز وجل يقول فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث
وان كانت واحدة فلها السدس والذي عنى الله في قوله وان كان رجل يورث كلالة او امراة وله اخ او اخت
فلكل واحد من السدس فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث اغنى عن ذلك الاخوة والاخوات من
الام خاصة وقال في اخر سورة النساء يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد
وله اخت يعني اختا لاب وام او اختا لاب فلها نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد وان كانوا اخوة
رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين فهم الذين يزادون وينقصون الحديث ونحوها صحيحة محمد بن مسلم
عن ابي جعفر ع وقد نقل في ان اجماع الامة على ان الاخوة والاخوات من قبل الام يتساوون في الميراث
ومفهوم الاية ان الاخوة لا يرثون مع وجود الولد ولا والد ولا الاب بل ولا مع الام وهو كذلك عندنا وان
خالف فيه العامة مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ حال من فاعل يوصى او من الوصية والتذكير
لانه مصدر يعني الايصاء ويحتمل ان يكون حالا عن الوصية والدين معا والمراد ان الوصية والدين اللذين
يقضيان على الارث هما اللذان لا يكون فيهما اضرار الورثة كان يقصد الوصية مجرد حرمانهم وعدم
وصول شئ اليهم او بالدين ذلك او يستدين دينا غير محتاج اليه فيضيعه او يقر بدين مع علمه قاصدا
الاضرار بهم فان ذلك لا يقدم اذا علم ان قصد ذلك فلا تسمع بل يكون وجوده كعدمه على ما يعلم
تفصيله من الفروع وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ مصدر مؤكد لفريضة ويحتمل انتصابه بغير مضار على انه مفعول
به ويؤيده قراءة غير مضار وصية بالاضافة اي لا يضار وصية من الله بالاولاد بالاسراف في الوصية او
الاقرار الكاذب بالدين وَاللَّهُ عَلِيمٌ بمصالح عباده لا يفعل ظلما او ما هو خير لهم حَكِيمٌ لا يعاجل العصاة
بالعقوبة بل يمن عليهم بالانظار والامهال فرغب عباده رسول الله ص فقال الذي كلالة فكيف اصنع
فنزلت وفي قرب وكانه اخر ما نزل من الاحكام قيل انه تعالى انزل الكلالة اية بين احديهما في الشتاء وهي
التي في اول سورة النساء والاخرى في الصيف وهي هذه فلذا تسمى هذه اية الصيف قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ
يبين لكم حكمها ميراثها وقد عرفت معناها إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ ارتفاعه بفعل مضمر يفسره الظاهر بقرينة الشرط
المختص بالفعل اي ان مات امرؤ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ ذكرا او انثى بواسطة او بغيرها لان المطلق من الولد يتناول
جميع ذلك لغة وعرفا والمراد ولا والد ايضا ولعل عدم التصريح به لان لفظ الكلالة يدل عليه
مرارا ليست بوالد ولا ولد وان ابيت ذلك فقام هو مقيد بعدمه ايضا للاجماع على عدم ميراث

السادس من النساء

الاخوة مع الاب والجملة اما صفة امرأة وحال عن المستكن في هلك وَلَدٌ اي من الابوين او الاب وحده
لان حكم الاخت من الام فقط قد مضى في الاية السابقة على ما بيناه والواو يحتمل الحالية والعطف فَلَهَا
نِصْفُ مَا تَرَكَ ومقتضى الاية ان استحقاق الاخت النصف مع عدم الولد وقد عرفت ان الولد يقال
على الذكر والانثى بواسطة او لا فيلزم ان لا ترث مع البنت شيئا بمقتضى ظاهر القران والى هذا ذهب علي وابن
وفي الاخبار الواردة عن ائمة الهدى عم كلاله على ذلك ايضا واستشكل فيه العامة لقولهم بالعصوبة
في قوله الولد المنوط على الاب نظرا الى ان الاب يسقط الاخت ولا تسقطها البنت قال لي الولد على ظاهره فان
الاخت وان ورثت مع البنت عند عامة العلماء غير ابن عباس لكنها لا ترث النصف الا اذا نها لا ترث
بالفريضة وانما ترثه بالعصوبة في مادة خاصة ومن ثم لا ترث مع الابن او الاب مع البنت معاورث اقل
من النصف مع البنتين والحق ان ذلك بعيد عن ظاهر القران لا يصار اليه من غير موجب قوي والتوارث
بالعصبة غير ثابت بدليل يستدل به مع قوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض حيث نقول فيما على ان
سبب استحقاق الميراث القرب فتدلي الارحام كما اشرنا اليه سابقا وَهُوَ يَرِثُهَا اي المرء يرث اخته على تقدير كونها
لها الكل اِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ ذكرا وانثى بواسطة او لا لصدق الولد عليه كما عرفت والمراد ولا ولدا ايضا لعدم
الارث مع وجود الاب والام كما سبق قال لي اراد بيد ثم ليس في جميع ما لها فالمنفي الولد مطلقا ذكرا وانثى
ولا فالمراد به الذكر اذ البنت لا تحجب الاخ وقريب منه قال في ف وهو بنا على ما اصلوه فاسدا من توريث
العصبة المعلوم بطلانه بظاهر القران خصوصا هنا فان ظاهر القران اقتضى ارث الاخ مشروطا بعدم
الولد والولد كما يقع على الذكر يقع على البنت ايضا باجماع اهل اللغة وما استدل به في تخصيصه لي اخبار
دلت عليه فهي معارضة بمثلها من طرقهم ايضا ومع التعارض يتساقطان ويجب الرجوع الى ظاهر القران
وقد انعقد اجماع اهل البيت عليهم على بطلان الميراث بالتعصيب وهو حجة قاطعة فَإِنْ كَانَتَا اُنْثَيَيْنِ فَلَهُمَا
الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ الاخ او الاخت وضمير كانتا يرجع الى من يرث الاخوة وتثنيته من حيث المعنى وَإِنْ كَانُوا
إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً اصله وان كانوا اخوة واخوات فالمراد بالاخوة ما يشمل الاخوات تغليبا لحكم الذكر
فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ احكام مواريثكم اَنْ تَضِلُّوا اي كراهة ان تضلوا وتخطئوا في الحكم
بها وقيل للعنى يبين الله لكم ضلالكم الذي من شانكم اذا خليتم وطباعكم لتحرزوا عنه وتحترزوا خلافه
وقيل لئلا تضلوا فتخرفوا وعليه الكوفيون وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ فهو عالم بمصالح العباد في الجليات والخفيات
وكذا في تقسيم المواريث فلا يفعل الا ما هو اصلح بحالهم دينا او دنيا واعلم ان الاية السابقة اعني قوله
يوصيكم الله في اولادكم لا يتضمن ميراث الاولاد الا ذكرا بل الاية التي بعدها اعني قوله ولكم نصف ما ترك ازواجكم

الاية تضمن ميراث الازواج والزوجات والاخوة والاخوات من قبل الام وهذه الاية تضمنت بيان ميراث
الاخوة والاخوات من قبل الابوين او الاب مع عدمهم كما يعلم من الانساب وقد سبق جانب منها وقد علم
مما ذكرناه ان معظم الخلاف بيننا وبين مخالفينا في الفرايض والمواريث في ثلاثة اشياء احدها العصبة وقد
اشرنا سابقا الى بطلان القول بها وبينا ان الميراث بالفرض لا يجتمع فيه الامر كانت قرباه الى الميت واحدة
كالبنت والبنتين مع الوالدين او احدهما فتى انفرد واحدهم اخذ المال كله بالفرض والباقي بالرد
ومع الاجتماع ياخذ كل واحد منهم ما سمي له والباقي يرد عليهم ان فضل عن نسبة سهامهم وان
نقص لزاحمة الزوج او الزوجة لهم كان النقص داخلا على البنت والبنات دون الابوين او احدهما
ودون الزوج او الزوجة ولا يجتمع مع الاولاد ولا مع الوالدين ولا مع احدهما من يقرب بهما كالاخوة
فانهم لا يجتمعان مع الاولاد ذكورا كانوا او اناثا ولا مع الوالدين ولا مع احدهما ابا كان او اما
لما عرفت من ان المعتبر في الاستحقاق القرب والتدلي الى الميت وغيرهم هو آخر ليس بمثابتهم في القرب وتدلي
الارحام الثاني العول وهو يدخل في المواضع التي ينقص فيها المال عن السهام المفروضة فيرد النقص
الى صاحبها الامامية رضوان الله عليهم ان المال اذا ضاق عن سهام الورثة قدم ذوو السهام المؤكدة
من الزوجين والابوين على البنات والاخوات من الام والاب او من الاب فقط وجعل الفاضل عن سهامهن
لهن كما اشرنا اليه فيكون البنت والبنات في صورة اجتماع الزوج والابوين او على الاخوات من الابوين او احدهما
في صورة اجتماع الزوج معهن وقال المخالف اذا ضاق المال عن سهام الورثة قسم بينهم على قدر سهامهم
كما يفعل في الديون والوصايا اذا ضاق التركة عنها فتوزع بحيث يكون النقص داخلا على الجميع وحاصله
ان يلحق السهم الزايد الفريضة ويقسم على الجميع وتسمية عولا امامن العيل الكور بالفريضة عائلة على
اصلها لميلها عليهم بالجور بسبب نقصان سهامهم او من عال الرجل اذا كثر عياله لكثرة السهام فيها او
من عال اذا غلب لغلبة اهل السهام بالنقص والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع ورود الاخبار
المتظافرة عن اهل البيت عليهم وكان ابن عباس يقول من شاء باهلته عند الحجر الاسود ان الله عز وجل لم
يذكر في كتابه نصفين وثلثا وقال ايضا سبحان الله العظيم اترون الذي احصى رمل عالج عددا جعل
في مال نصفا ونصفا وثلثا وهذان النصفان قد ذهبا بالمال فاين موضع الثلث فقال له زفر يا ابا العباس
فمن اول من عال الفرايض فقال عمر لما التفت الفرايض عنده ودفع بعضها بعضا قال والله ما ادري
ايكم قدم والكم اوخر وما اجد شيئا هو اوسع من ان اقسم عليكم هذا المال بالحصص قال ابن عباس
لو قد تم من قدم الله واخر تم من اخر الله ما عالت الفريضة فقال له زفر وايتهما قدم واليها اوخر فقال

فيان معظم النقص
يقينا وبيانا في الثلث

الاولاد

النقص داخلا على جميع

فيه تغليب العيل

كل فريضة لم يحيطها الله الا التي فريضته فهذا ما قدم الله وأما الاخر فكل فريضة اذا زالت عن فرضها لم يكن لها
الا ما بقي فتلك التي اخر فأما التي قدم فالزوج له النصف فاذا دخل عليه ما يزيله عنه رجع الى الربع لا يزيله
عنه شيء ومثله الزوجة والام وأما التي اخر فزيضة البنات فللاخوات لها النصف والثلثان فاذا زالت
الفرايض عن ذلك لم يكن لهن الا بقي فاذا اجتمع ما قدم الله وما اخر الله بدئ بما قدم الله واعطي حقه كاملا
فان بقي شيء كان لمن اخر الحديث ويدل عليه ايضا ان المال اذا ضاق عن السهام كما لو مات احد وخلف بنتين
وابوين وزوجا فان المال يضيق عن الثلثين والسدسين والربع فنحن يا امير المؤمنين انما ادخل النقص على
الجميع كما يقوله المخالفون او ادخله على البعض دون البعض وقد اجمعت الامة على ان البنتين لا تاخذان
الثلثين كاملا فتكونان منقوصتين بالاتفاق ومن عداهم لم يقع اجماع على نقصه من سهامه ولا قام دليل
عليه بل ظاهر الكتاب يقتضي انه سهما معلوما فيجب ان نوفيه ونجعل النقص لاحقا بمن لم يجمع على النقص فيه
الثالث الرد وهو ما فضل عن فرض ذوي السهام من الورثة فعندنا ان الفاضل رد على ذوي السهام
بقدر سهامهم كمن خلف بنتا وابا فللبنت في التسمية النصف وللاب في التسمية السدس وما بقي بعد ذلك رد عليهما
بقدر حصصهما فللبنت ثلثا ما بقي وللاب ربعه وذهب المخالف الى ان الفاضل رد على عصبة الميت فان فقد
فالمال لبيت المال ويدل على بطلان قولهم بعد الاجماع ظاهر قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض لانه حيث
دلت على ان من هو اولى بالرحم واقرب منه ولي للميراث وقد علمنا ان قرابة الميت وذوي رحامه اولى بميراثه من
المسلمين وبيت المال واحتج السهام غير الزوجين اقرب الى الميت من عصابته فوجب ان يكون فاضل
السهام اليهم مصروفا والعجب جهد المخالف ظاهر قوله تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك
الآية حيث جعل للاخت النصف اذا مات اخوها ولا ولد له ولم يرد عليها فدل على انها لا تستحق اكثر من النصف
بحال من الاحوال والجواب ان النصف انما وجب لها بالتسمية لانها اخت والزايد انما تاخذه بمعنى اخر وهو الرد
بالرحم وليس يمتنع ان يضاف سبب الى اخر فان الزوج اذا كان ابن عم ولا وارث معه ورث النصف بالزوجية والنصف
الاخر بالقرابة عندنا والعصبة عندهم وعلى هذا فذكر بعد السببين لا ينفي السبب الاخر وهذه جملة كافية
هنا وتمام الكلام يطلب من الفروع السابعة وإني خفت الموالي اي عصبتي وبني عمي سموا موالي لانهم الذين
يلونه في النسب بعد الصلب من ورائي متعلق بخفت وفيه وجهان احدهما اني خفت فعلهم من ورائي والذين
يلونه الامر من ورائي هو بعده وقيل وانما خشي منهم لانهم كانوا شرارا بني اسرائيل وكانت امرأتي عاقرا
لا تلد وهو يطلق على كل من الرجل الذي لا يولد له والمرأة التي لا تلد فهب لي من لدنك من عندك وليا
وارثا من صلبي وهذا هو الظاهر وعلى الاول المفسرون وقيل انه طلب من يقوم مقامه ولدا كان او غيره وهو بعيد

لقوله في آل عمران ان ربه يحب لي من الانبياء ضربة عليه وقوله ربك لا تذرني فردا الآية يرثني ويرث من آل يعقوب
لا الخاصر الرجل الذين يؤل امرهم اليه والفعل ان كان قرئ مجزوما فالكلام جواب الدعاء وان قرئ مرفوعا
فالاكثر على انه صفة قال صاحب المفتاح والاولى حمله على الاستيناف كانه قيل لم تطلب الولد فقال هب لي
يرثني اي لانه يرثني ليلا يلزم انه لم يوهب من وصف فان يحيى مات قبل زكريا واعترض بان حمله على الاستيناف
يوجب الاخبار عما لم يقع وكذب النبي اشنع من كونه غير مستجاب الدعوة واجيب بان علام ترتب الغرض من
طلب الولد لا يوجب الكذب وفي الحكم بكون موت يحيى قبل زكريا بحث لان اخبارنا المعتبرة الاسناد
ما يدل على ان موت زكريا قبل يحيى وايحيى ورثه الكتاب والحكم وهو صبي صغير ورواه الكليني في
الكافي في باب حالات الامام عن السر وليا واجعله رب رضيا واجعل ذلك الولد الذي ترثني مرضيا عندك
حسنا لامره عاملا بطاعتك مجانبا عن معصيتك وفي الآية دلالة واضحة على ان الانبياء يورثون
المال كما في غيرهم من احاد الناس فان زكريا تم صرح بدعائه وطلبه من يرثه ويحجب بني عمه وعصبته
من الولد وحقيقة الميراث انتقال ملك المورث الى ورثته بعد موته بحكم الله لا ان ذلك هو المتبادر
من الارث وحمله على العلم والنبوة خلاف الظاهر لا يصار اليه الا مع الموجب القوي والضرورة الداعية
وهو هنا غير معلومة على ان النبوة والعلم لا يورثان لان النبوة تابعة للمصلحة لا دخل للنسب فيها والعلم
موقوف على من تعرض له ويتعلم ولان زكريا انما سال وليا من ولد يحجب موالية من بني عمه وعصبته
من الميراث وذلك لا يليق الا بالمال لان النبوة والعلم لا يحجب الولد عنهما غير حال ولان طلبه ان يجعله
رضيا لا يليق بطلب النبوة لان النبي كما يكون الا رضيا معصوما فلا معنى لمسئلته وليس كذلك المال
لانه يرثه الرضي وغيره ويؤيد ذلك عموم ايات الارث ومن هنا يبطل ما يذهب اليه المخالفون من
ان المراد وراثة الشرع والعلم فان الانبياء لا يورثون المال استنادا الى خبرهم ويزيد بطلانا ان
ما ذكروه من الخبر لم يثبت صحته فلا وجه للتخصيص به على انه لو سلم صحته ففي تخصيص الكتاب به نظر لوجود
مثله سيما اذا انكره كثير ولم يرو الا عن واحد مع التهمة في ذلك الواحد بعيدا جدا والمجوز لهذا التخصيص
انما يجوزه بالخبر الصحيح الناصر وهو منتف فيما ذكروه وكيف تحقق ارث العلم والشرع مع ان ظاهر
الانتقال من محل الى اخر كما هو الظاهر من الارث ولا انتقال في العلم وبالجملة فقولهم هنا ليس الا عنادا
محضا وعدولا عن الحق واستدل بعض من عرف بان المراد بالوراثة هنا وراثة المال بهذه الآية على
ان البنت لا تحوز المال كله بالميراث دون بني العم والعصبة لان زكريا انما طلب وليا يمنع موالية وعصبته
ولم يطلب وليته قال الشيخ في التبيان وهذا ليس بشيء لان زكريا انما طلب وليا لان من طباع البشر الرغبة في

الذكور دون الاناث من الاولاد فلذا طلب الذكر على انه قيل ان لفظ الولد يطلق على الذكر والانثى فلا نسلم
انه طلب الذكر بل الذي يقتضيه اللفظ انه طلب فلما سوى كان ذكرا او انثى وقد يجب واذا حضر القسمة اي قسمة التركة
اولوا القربى قرابة الميت ممن لا يرث منه واليتامى والمساكين قيدهم في البيان بالاقارب وهو خلاف
الظاهر من في فارزقوهم منه اي فاعطوهم من المقسوم والقائل المخاطبون بذلك الورثة بالبناء للمفعول امروا
بان يرزقوا المذكورين شيئا من الارث تطييبا لقلوبهم وتصدقا عليهم وقد اختلف في هذا الامر
هل هو الوجوب والندب فقيل بالاول ونسخ بآية المواريث والحق ان النسخ بعيد لكونه خلاف الاصل
وعدم المنافاة بينها وبين ما ظن انه ناسخ لها وقد نقل في ن عن اكثر المفسرين والفقهاء انها محكمة
غير منسوخة قال وهو المروي عن الباقر ونقل في ق عن سعيد بن جبير ان ناسا يقولون نسخت
والله ما نسخت ولكنها مما تهاون به الناس ويكون حملها على الندب فلا وجه لنسخها اه والظاهر
انه لا قائل بالوجوب ويؤيده وقولوا لهم قولا معروفا اذ الظاهر ان ذلك على الندب بان يدعوا لهم بالرزق
من الله ويكون حملها على استحباب الطعمة كما تقوله اصحابنا وفيه بعد فانها مقيدة بشروط لا يكون
فيهم من الاية وقيل الارضخ عطاء مختص بالورق والعين اما الارضون والرقيق فلا يا يقولون قولا
معروفا اي يعتذرون لهم عن ذلك فيقولون لهم ارجعوا بورك فيكم وقيل ان المخاطب بذلك المريض اذا
حضرته الوفاة والمراد الامر بالوصية لمن لا يرث اي من ماله ولا يخفى بعده عن حضور القسمة وبالجملة
الفتوى بظاهرها من وجوب الاعطاء للمذكورين مشكل لعدم ظهور القائل وحملها على الطعمة
بعيد وحمل الامر فيها على الندب مع عدم ظهور المعارض مشكل والاحتياط يقتضي العمل بظاهرها
مهما امكن لانها محكمة على ما عرفت وظهور الامر في الوجوب كتاب الحدود وهو اقسام لاول احد الزنا
وفيه ايات الاولى واللذان يأتيانها الفاحشة من نسائكم اي يفعلانها يقال اتى الفاحشة وجاء بها وغشيها
وبعضها اذا فعلها والفاحشة الزنا لزيادة قبحها وشناعتها وقيل في ن اجماع المفسرين على ان
المراد بها هنا الزنا ومعنى من نسائكم من زوجاتكم او من الحرائر او من نسائكم المؤمنات فاستشهدوا
عليهن اربعة منكم اي فاطلبوا ممن اراد على اتيانهن الفاحشة من رجال المؤمنين ليشهدوا عليهن
والخطاب للحكام والائمة وذلك عند عدم الاقرار بالفاحشة وفيها دلالة على ان عدد الشاهد في الزنا
اربعة رجال من المسلمين فلا تسمع شهادة النساء منفردات ولا منضمات اما اعتبار العدالة فيعلم
من موضع اخر فان شهدوا يعني الاربعة فامسكوهن في البيوت فاحبسوهن واجعلوها سجنا عليهن
حتى يتوفاهن الموت على تقدير حذف مضاف اي ملك الموت كما وقع التصريح به في قوله قل ينوفيكم ملك

الموت الذي وكل بكم والمراد يستوفي قبارها حكم الموت ويأتين في البيوت والاكثر من المفسرين على ان الاية
منسوخة لان الفرض في اول الاسلام فلكان اذا زنت المراة وقامت عليها البينة بذلك ان تحبس في البيوت
ابدا حتى تموت ثم نسخ بالرجم في المحصنين والجلد في البكرين وقد يحتمل ان يكون المراد منها التوصية بامساكهن
بعد ان يجلدن كيلا يجري عليهن ما جرى بسبب الخروج والتعرض للرجال ويكون عدم ذكر الحد استغناء
عنه بقوله الزانية والزاني الاية وعلى هذا فلا تكون منسوخة ويؤيده ان النسخ خلاف الاصل فلا
يصار اليه الا مع موجب قوي واحتمل بعضهم ان يكون المراد بالفاحشة السحاقة ويؤيده عدم
ذكر الرجال وتخصيص الحكم بالنساء قال الراوندي وهذا خلاف ما عليه المفسرون لانهم متفقون على ان الفاحشة
المذكورة في الاية هي الزنا وهو المروي عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام او يجعل الله لهن سبيلا كتعيين
الحد الخاص عن الحبس والنكاح المغني عن السفاح ويؤيده الاولى ما رواه عبادة بن الصامت انه لما نزل
قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا الاية قال النبي ص خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد
مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم ولا يذهب عليك انه على هذا لا يتم النسخ فان الحبس ح
لم يكن مؤبدا بل ممتدا الى غاية وظاهر ان بيان الغاية لا يكون نسخا اذ من شرط النسخ كون الحكم على
وجه لولا الناسخ لكان مستمرا وذلك لا يتحقق في المغيا بغاية وفيه ان الغاية اذا كانت للمدة كما
في قوله افعل هذا الى رأس الشهر فانه مع انها غير رافعة الحكم بالنسخ اما لو قال افعلوا هذا الفعل الى
ان ابين لكم فالظاهر انه بعد البيان يكون نسخا اذ لولاه لكان مستمرا فتامل فيه والثانية واللذان يأتيانها
يفعلان الفاحشة يعني الزنا منكم فاذوهما بالتوبيخ والتقريع بان تقولوا لهما اما استحييتما الله
الله اما لكما في النكاح مندوحة وقيل بالتعيير والجلد فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما فاقطعوا
عنهما الايذاء واعرضوا عنهما بالاغماض والستر ان الله كان توابا رحيما على الامر بالاعراض وترك
المذمة وقد اختلف في المراد من هذه الاية فقيل انها في البكرين خاصة دون الثيبين والاولى في الثيبين دون
البكرين ونسخت اية الجلد والرجم وقيل انهما في شئ واحد وان هذه كانت سابقة على الاولى نزولا
وكان عقوبة الزنا الاذى ثم الحبس على الوجه السابق ثم الجلد اي نسخ الحكم مرة بعد اخرى الى ان استقر
على الجلد وقيل ان المراد بالفاحشة هنا اللواط على ان المراد بقوله اللذان يأتيانها الرجلان يفعلان
بالفاحشة بينهما وفي الاية السابقة السحاقة الحاصلة بين النساء ونقل في ن عن ابي مسلم قال وحكم الاية
عندنا ثابت غير منسوخ والمراد هذا التاويل يذهب اهل العراق فلا احد عندهم في اللواط والسحق ثم قال
وهذا بعيد لان الذي عليه جمهور المفسرين ان الفاحشة في الاية الزنا وان الحكم فيها منسوخ بالحد

المفروض في سورة النور وقد يقال لو كان المراد بالفاحشة هنا اللواط كما قالوه لم يلزم عدم الحد فيه اذ يجوز ان يكون المراد بالاذى اقامة الحد عليه اعني القتل الذي هو اعلى مراتبه كما بين من خارج لا التقريع باللسان فقط ولو قلنا ان الحكم فيهما منسوخ بالحد فالمراد الاقتصار على الاذى والتقريع باللسان فلا نسخ الى الحد اللازم على الزاني لا ان الاذى نسخ اذ هو لم ينسخ فان الزاني يوذى ويعنف من باب النهي عن المنكر ويذم على فعله لكنه لم يقتصر عليه بل زاد عليه بان اضيف الجلد او الرجم اليه وفي الاية دلالة على وجوب ترك الاذى بعد التوبة ولعل المراد بالاصلاح الكون على التوبة بحيث يفهم عرفا انه صلح حاله واقتضى مفهوم الشرط انهما ما لم يتوبا لا يسقط عنهما الاذى بالتقريع والتوبة بنفسها مسقطة للاذى من غير حاجة الى شئ اخر الثالثة الزانية والزاني فاقدم الزانية لان الزنا في الاغلب يكون بسبب تعرضها للرجل وعرض نفسها عليه وهي في الاصل فيه وقدم الزاني عليها في اية النكاح لانها مسوقة لذكر النكاح والرجل هو الاصل فيه واولى بفعلها على الابتداء والخبر محذوف اي فيما يتلى عليكم حكم الزانية والزاني او الخبر فاجلدوا والكل واحد منهما اي كل واحد منهما مائة جلدة بتاويل مقول في حقهما والفاء تضمن معنى الشرط اذا اللام بمعنى الذي وعلى قراءة النصب فهو بفعل مضمر يفسره ما بعده والمخاطب بذلك الائمة عليهم السلام بالاجماع ومن ثم احتج به بعضهم على وجوب نصب الامام نظرا الى ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ومقتضى ذلك ان السيد لا يملك اقامة الحد على مملوكه وهو احد اختيار الاكثر نظرا الى الخطاب للائمة عليهم السلام بلا نفاق ولم يذكر الفرق بين الاحرار والعبيد وايضا لو جاز للمولى ان يجمع شهادة الشهود على عبده بالسرقة فيقطعه فلو رجعوا عن شهادتهم وجب ان يتمكن من تضمين الشهود وليس لذلك بالاتفاق لانه ليس لاحد ان يحكم لنفسه واجاز الشافعي اقامة السيد الحر على مملوكه محتجا بقوله اقيموا الحدود على ما ملكت ايمانكم وهو غير ظاهر في مدعاه لجواز ارادة رفع القضية الى الامام ليقيم عليه الحد فتامل وهما ظاهر ان في العموم اذ لم اراد كل امراة زنت وكل رجل زنى وبينهما قوله كل واحد منهما فانه يفيد العموم عرفا وانكر صاحب المعالم عموم الزانية وتناوله المحصن وغيره نظرا الى انهما يدلان على الجنسين المتنافيين لجنس العفيف والعفيفة ولا يتم طلقه والجنسية قد يراد بها الكل والبعض جميعا فايهما قصد المتكلم فلا عليه كما يفعل في الاسم المشترك هذا كلامه وفيه بعد وقد سبق نظيره وان الحق في العموم وهذا العموم مخصوص بالاجماع والاخبار بالحر والحرة غير المحصنين فلو كانا عبدا واما نصف عليهما بما اقتضاه فعليهما نصف ما على المحصنات من العذاب وقال بعض الظاهرية عموم قوله الزانية والزاني يقتضي وجوب الجلد على العبد والامة الا انه ورد النص بالتنصيف في حق الامة فلو قسنا العبد عليها لزمنا تخصيص عموم الكتاب بالقياس ومنهم من قال الامة اذا تزوجت فعليها خمسون لقوله فاذا احصن اي تزوجن فان اتين بفاحشة مبينة فعليهن نصف

على المحصنات فاذا لم تتزوج فعليها المائة للعموم واتفاق العلماء على خلاف هذين القولين ولو كانا محصنين محصنين او احدهما كان على المحصن الرجم بلا خلاف بين العلماء وانكر الخوارج الرجم لانه لا يتنصف وقد قال تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ولانه تعالى اطلق في احكام الزنا الملم يطلب في غيره ولو كان الرجم مشروعا لكان اولى بالذكر ولان قوله الزانية والزاني يقتضي وجوب الجلد على كل زانية وايجاب الرجم على البعض يقتضي تخصيص عموم القران بخبر الواحد والعلماء كافة خالفوهم في ذلك واجابوا عن الاول بان الرجم حيث لم يتنصف لم يشرع في حق العبد فخصص العذاب بغير الرجم للدليل العقلي والاخبار وعن الثاني ان الاحكام الشرعية كانت تجدد بحسب المصالح فلعل المصلحة التي اقتضت وجوب الرجم حدثت بعد نزول هذه الاية وعن الثالث ان تخصيص عموم القران بخبر الواحد جايز وقد بينا ذلك في الاصول على ان لا نسلم لها اخبار احاد بل وجوب الرجم ثبت بالتواتر وهل يجب الجلد معه بان يجلد اولا مائة ثم يرجم قيل نعم وهو اختيار جماعة من علمائنا كالشيخ المفيد وابن الجنيد وسلار وذهب جماعة منهم الى ان ذلك مخصوص بالشيخ والشيخة اذا زنيا وكانا محصنين فلو كانا شابين محصنين لم يكن عليهما غير الرجم وهو خيرة الشيخ في النهاية والاول غير بعيد لان الشابين المحصنين داخلان في هذه الاية لكونهما زانيين والمستحقا الرجم لا ينفي استحقاق الجلد الثابت بما دل عليه صحيح محمد بن مسلم عن الباقر ع في المحصن والمحصنة يجلدان مائة ثم الرجم ونحوها من الاخبار ولعل حجة الشيخ فيما ذهب اليه ما رواه عبد الله بن سنان عن الصادق ع قال اذا زنى الشيخ والشيخة جلدا ثم رجما عقوبة لهما واذا زنى الشاب جلد ثم رجم ولم يجلد اذا كان قد احصن وفي صلاحيتها لتخصيص الاية نظر لضعفها مع امكان حملها على وجه لغير والشيخ في التبيان واقوى الجماعة قال عند تفسير هذه الاية يجلد الزاني والزانية اذا لم يكونا محصنين كل واحد منهما مايه جلدة واذا كانا محصنين او احدهما كان على المحصن الرجم بلا خلاف وعندنا انه يجلد اولا مائة مرة ثم يرجم وفي اصحابنا من خص ذلك بالشيخ والشيخة اذا زنيا وكانا محصنين فاما اذا كانا شابين محصنين لم يكن عليهما غير الرجم وهو قول سروقاتي وانكر اكثر العامة وجوب الجمع بين الرجم والجلد بل منعوا من الجلد على من يجب عليه الرجم مستدلين بانه لم يثبت عن النبي ص الجمع بينهما فاعترض عليهم بما روي عنه ص انه جمع بينهما فاجابوا بان ذلك محمول على مثل ما روي عنه ص ان رجلا زنى باجراة فامر به النبي ص فجلد ثم اخبر انه كان محصنا فامر به فرجم قالوا وقولهم الثيب بالثيب جلد مايه ورجم بالحجارة متروك العمل وكلامهم هذا ضعيف وتاويلهم فاسد وهل يجب الجمع بين الجلد والتغريب في حد غير المحصن اثبته اصحابنا والشافعي وانكره الحنفية نظرا الى ان التغريب مفوض الى راي الامام قالوا وما روي عنه ص البكر

بالبكر جلد مائة وتغريب عام وكذا ما يروى عن الصحابة انهم جلدوا ونفوا منسوخ او محمول على مجرد التعزير والتاديب لا الوجوب واحتجوا على ذلك بان ايجاب التغريب يقتضى نسخ القرآن بخبر الواحد وذلك لان ايجاب الجلد ترتب على الزنا بالغا، التى هى الجزاء ومعنى الجزاء كونه كافيا فى ذلك فايجاب شئ آخر غير الجلد يقتضى نسخ كونه كافيا وكان التغريب لو كان مشروعا لوجب على النبى صلعم توقيف الصحابة عليه عند نزول هذه الآية ولو فعل لاشتهر مع ان ابا هريرة روى عنه صلعم قال فى الامة اذا زنت فاجلدوها فان زنت فاجلدوها فان زنت فبعوها ولم يذكر التغريب مع الجلد والجواب ان ايجاب الجلد فى الآية لا ينافى ايجاب التغريب ولا يعدمه بل يحصل مع كل منهما فلا تعارض فى الآية باحد القسمين لان عدم التغريب بالكلية لو كان موافقا للبراءة الاصلية كان ايجابه بخبر الواحد لا يزيله لان محض البراءة فلا يلزم نسخ القرآن وقول النحاة ان الجزاء انما سمى جزاء لانه كاف فى الشرط لا يصلح حجة فى الاحكام ولا استبعاد فى عدم اشتهار بعض الاحكام كاكثر المخصصات والاخبار الواردة فى نفى التغريب معارضة باخبار اكثر والجلد فقط الحنفية ضعيف والاحصان الموجب للرجم فى الرجل على ما قاله الشيخ فى النهاية هو ان يكون له فرج يتمكن من وطئه ويكون مالكا له سواء كان بالعقد او ملك اليمين ويراعى فى العقد الدوام فان المتعة لا تحصن ولا فرق بين ان يكون الدائم على حرة او امة او ذمية او نصرانية فان جميع ذلك يحصن الرجل وملك اليمين ايضا يحصن والاحصان فى المرأة كالرجل سواء وهو ان يكون لها زوج يغدو اليها ويروح مخلى بينه وبينها غير غاب عنها قد دخل بها حرا كان او عبدا وهذا هو المشهور بين اصحابنا وظاهر ابن الجنيد وابن عقيل اعتبار اسلام الزوج وحريتها فى الاحصان بل يظهر من ابن الجنيد حرية الرجل ايضا وهو بعيد والاظهر الاول

الثانى **الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة** ولا تاخذكم بهما رأفة اى رحمة فتمنعكم من اقامة الحد عليهما **فى دين الله** فى طاعته واقامة حدوده فان ذلك يوجب تعطيل حدود الله والتسامح فيها والمراد لا تاخذكم بهما رأفة تمنع من الجلد الشديد بل اجمعوا بين الامرين ولا تخففوا عنهما وفيها دلالة على تحريم ترك الحد او بعضه رحما او كيفا رحمة لهما بل تحرم مطلق الرحمة عليهما وفى الحديث يؤتى بوال نقص من الحد سوطا فيقال له لم فعلت ذلك فيقول رحمة لعبادك فيقول له انت ارحم بهم منى فوجه به الى النار **ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر** فان الايمان يوجبان يقتضى الجد فى طاعة الله والاجتهاد فى اقامة حدوده والحكام ولا يخفى بقية ما يدل على الباب فدلالة الآية على اخذ الرأفة وهو من التفسير قال الجبائى فيه دلالة على ان الاشتغال باداء الواجبات من الايمان لان التقدير ان كنتم مؤمنين فلا تتركوا اقامة الحد ولا يجب بان الامر لا يحصل الا اذا حكم الانسان بوجوبه لان الاولى ترك اقامة الحد مع ان يكون منكرا لدين فلا يخرج من الايمان **وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين** جماعة منهم واختلف فى اقلها فقيل اثنان وقيل ثلثة وقيل اربعة ونسب الى ابن عباس ثم قال وفضل قول ابن عباس لان الاربعة هى الجماعة التى ثبت بها وفى التفضيل بذلك نظر وقيل واحد وهو قول القراء من اهل اللغة واختاره الشيخ فى النهاية ورواه ايضا اصحابنا عن الصادقين عم وذهب السيد فى الخلاف الى انها قل ذلك عشرة قال وبه قال الحسن البصرى وقال ابن ادريس الذى قوله فى الاقل انه ثلثة نفر لانه من حيث العرف والوضع والعرف اذا اطرا صار الحكم لدون الوضع الاصلى وشاهد الحال يقتضى ذلك والفاظ الاخبار ان الحد اذا كان قد وجب بالبينة فالبينة رجمه وتحضره وهم اكثر من ثلثة وان الحد اذا عترف فاول من يرجمه الامام ثم الناس مع الامام وان كان المراد حضور غير الشهود والامام فالعرف والعادة اليوم ان اقل ما يقال جثيا فى طائفة من الناس وجاءت طائفة من الناس المراد الجماعة عرفا وعادة واقل الجمع ثلثة وشاهد الحال يقتضى انه هنا اريد الجمع انتهى ولا باس به وما ورد بخلافه يحمل على حال التعذر ولان المقصد ان يحصل اذاعة الحد ليحصل الاعتبار والانزجار وذلك بالثلثة اظهر وقول الشيخ بعشرة بعيد ظهور وجه مع ان اقل الجمع ثلثة ومقتضى الامر وجوب احضار الطايفة حال اقامة الحد قال الامر للوجوب وذهب جماعة من الاصحاب وظاهر اخرين منهم الاسكافى والمفيد الى انه يستحب وهو بعيد لعدم ما يوجب العدول عن الظاهر والغرض من الاحضار زيادة التنكيل به اكثر من التعزيب **الثالث** حد القذف وغيره يرتبط **والذين يرمون المحصنات** يقذفون العفايف من النساء بالزنا والفجور والقذف والرمى يستعملان بمعنى السب مطلقا الا ان المراد هنا ما ذكرناه لوصف المقذوف بالاحصان وذكر هن عقيب الزواني واعتبار اربعة شهداء لقوله **ثم لم يأتوا باربعة شهداء** يشهدون انهم رأوهن يفعلن ذلك فان هذا العدد من الشهود غير معتبر فى غير الزنا اجماعا فلو قذف بالسرقة او شرب الخمر او اكل الربا كفى فيه بشاهدين ولقوله **فاجلدوهم ثمانين جلدة** وظاهر القذف بغير مثل ما فاسق بالشارب الخمر واكل الربا انما يوجب التعزير والذين مبتدا خبره فاجلدوهم ومقتضى الآية عموم الجلد لكل قاذف سواء كان حرا او عبدا عاقلا او مجنونا بالغا او صبيا مسلما او غيره لكنه مقيد بالعقل والبلوغ للاجماع على عدم الزام عادمهما شيئا لعدم التكليف فى حقهما نعم يؤدب المجنون ويعزر الصبى بما يراه الحاكم واكثر العامة قيدوه بالحر ايضا وحكموا بتنصيف الحد على المملوك القاذف والحر وحكموا بوجوب اربعين سوطا عليه وهو قول الشيخ فى المبسوط مستندا عليه باصالة البراءة عليه من الزايد وقوله تعالى فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ولرواية القسمين سليمان عن الصادق ع والمشهور بين اصحابنا ان عليه الحد كاملا لظاهر العموم فى الآية فيجب العمل به الى ان

يثبت المعارض الصريح وهو غير معلوم وبذلك من الاخبار حسنة الحلبي عن الصادق قال اذا قذف العبد جلد ثمانين وغيرها من الاخبار ويجاب عما قاله الشيخ ان الاصل يعدل عنه مع وجود الدليل وهو ما اشرنا اليه والمراد بالفاحشة في الآية الزنا كما نقله المفسرون فلا يعدى الحكم فيها الى غيره ورواية القسم ضعيفة لا تعارض الاخبار الكثيرة بل الاجماع على ما نقله جماعة من الاصحاب وعموم الآية يقتضي دخول الكافر لو قذف مسلما احدى ثمانين ولا يرد ان الآية مخصوصة بالاب والجد اذا قذف ولده وانتفت فانه لا يجب عليه الحد كما لا يجب عليه القصاص وشرائط الاحصان الموجبة للجلد بالقذف خمسة ان يكون المقذوف حرا بالغا عاقلا مسلما عفيفا عن الزنا فاذا وجدت هذه الشرائط وجب الحد على قاذفه ومتى اختل واحدة منها فلا حد على قاذفه نعم يجب التعزير وان كان القذف بالتظاهر بالزنا على المشهور لعموم الادلة وفي القذف مطلقا وتردد الشهيد في بعض تحقيقاته في التعزير بقذف المتظاهر بل قد يظهر منه الميل الى عدم وجوبه بأبا باحتراسناد الى الرواية الرقي عن ابي عبد الله اذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة وفي مرفوع محمد بن يزيع من تمام العبادة الوقيعة في اهل الريب فلو قيل بكان حسنا ومن هنا ذهب اكثر العامة الى عدم التعزير بقذف المتظاهر بالزنا ولا فرق في ثبوت الحكم بين الذكر والانثى وتخصيص المحصنات بالذكر انما خرج مخرج الواقعة فانها نزلت في عائشة على ما نقله الشيخ في التبيان عن سعيد بن جبير وقيل في غيرها واما كان قذف النساء اغلب واشنع وقد نقل الطبرسي في ان الاجماع على ان حكم الرجال حكمهن في ذلك والاية وان وقعت مطلقة في الشهود لكنها مقيدة بامور اقتضتها الادلة من كون كل واحد منهم مجتمعين حال التحمل والاداء وحال الاقامة ايضا فلو تفرقوا بطلت وانكر الشافعي اعتبار الاجتماع بل قالوا لا فرق بين ان تجيء الشهود متفرقين او مجتمعين فان الاتي بالشهادة مستفرقا يراد يقتضي النصوا جتماعهم امر زايد لا اشعار في الآية وفيه ان الآية مشعرة بالاجتماع فان الشاهد الواحد اذا شهد وحده فقد قذف ولم يات باربعة شهداء فوجب عليه الحد فخرج عن كونه شاهدا ولا عبرة بالتسمية اذ فقد المسمى مع الاخبار الدالة على الاجتماع كثيرة وقد وافقنا على اعتبار الاجتماع ابو حنيفة اما اعتبار كون الزوج احدهم او كونهم غير الزوج فقد تقدم الكلام فيه بابا للعان وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا اي شهادة كانت لانه مفتر فلا وجه لقبول شهادته ابدا اي في جميع الاحوال الا حال التوبة لدليل اقتضاه ومن قال ان علة القبول بعد استيفاء الجلد لا قبله كما في حنيفة فقد ابعد عن ظاهر الآية فان الامر بالجلد والنهي عن القبول سيان في وقوعهما جوابا للشرط لا تريد بانهما فيتربتان عليه دفعة كيف وحاله قبل الحد اسوا مما بعده لانه قد تاب وحسن حاله وتخلص من الحقوق وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ المحكوم بفسقهم وهذا ايضا ما

يبطل قول ابي حنيفة لانه ظاهر على ان الرمي مع عدم الاشهاد فسق حد او لا وهو حكم مستقل بنفسه بالنسبة اليهم لا انه خبر عن الذين لتغير الاسلوب بل الانسب على ذلك التقدير ان يقول والمحقوم اي احكموا بفسقهم وعاملوهم معاملة الفساق ويكون ايضا خبرا وتغير الاسلوب لوجه اخر وعلى كل حال فمقتضى الآية ترتب الامور الثلثة على قاذف المحصنات مع عدم الاشهاد المعتبر إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ عن القذف وقد اختلف في حد توبة القاذف فقال الشيخ في النهاية حدها ان يكذب نفسه فيما كان يقذفه به وقال في المبسوط اختلفوا في كيفية اكذابه نفسه فقال قوم ان يقول القذف باطل حرام ولا اعود الى ما قلت وقال بعضهم التوبة اكذاب نفسه وحقيقة ذلك ان يقول كذبت فيما قلت وروى ذلك في اخبارنا والاول اقوى لانه اذا قال كذبت فيما قلت يحتمل ان كان كاذبا في هذا الجواز ان يكون صادقا في الباطن وقد تعذر عليه تحقيقه فاذا قال القذف باطل حرام فقد اكذب نفسه وقال في ومن شرط التوبة من القذف ان يكذب نفسه وحقيقة ذلك ان يقول كذبت فيما قلت ثم قوى ما قاله المرتضى لانه اذا اكذب نفسه بما كان صادقا في الاول فيما بينه وبين الله تعالى فيكون هذا الاكذاب كذبا وذلك قبيح وقال ابن ادريس كيفية توبته من القذف ان يقول القذف باطل حرام ولا اعود الى ما قلت وقال بعضهم التوبة اكذاب نفسه وحقيقة ذلك ان يقول كذبت فيما قلت وروى ذلك في اخبارنا والذي قويناه هو الصحيح لاحتمال ان يكون صادقا والحق التفصيل في ذلك وهو ان كان كاذبا كانت توبته الصريحة بالكذب والاعتراف بحقيقة وان كان صادقا اعترف بتحريم ما قاله واظهر الاستغفار منه من غير ان يصرح باكذاب نفسه ويكون حمل الاخبار على هذا التفصيل ولم يعتبر العامة ذلك بل اكتفوا بالتوبة مطلقا هذا بالظاهر وَأَصْلَحُوا اعمالهم بالتدارك والاستمرار على التوبة والاصرار عليها واعتبر الشيخ في الخلاف اظهار العمل الصالح في قبول شهادته قال اذا اكذب نفسه وتاب لا تقبل شهادته حتى يظهر منه العمل الصالح وهو ظاهر في المبسوط ونقل عن جماعة الاجتزاء بالتوبة في قبول الشهادة ثم قال لا بد من صلاح العمل لظاهر الآية قال العلامة في المختلف والتحقيق ان النزاع هنا لفظي فان البقاء على التوبة شرط في قبول الشهادة وهو كاف في اصلاح العمل الصدق عليه وهو جيد وقد وقع مثل هذا اللفظ بعد التوبة في مواضع كثيرة من القرآن المجيد فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ وهو كالعلة للاستثناء وقد اختلف في هذا الاستثناء هل يرجع الى الجملة الاخيرة فقط او الى الجميع فذهب الشافعي الى انه يرجع الى الجميع وقال الحنفية يرجع الى الجملة الاخيرة وتحقيق ذلك في الاصول ويتفرع على مذهب الشافعي ان القاذف اذا تاب وحسنت حاله قبلت شهادته فيكون الابد مصروفا الى مدة كونه قاذفا وهو تفتري بالتوبة والرجوع عن القذف ويتفرع على مذهب ابي حنيفة

عدم قبول شهادتهم وان تاب ولا بد عندنا من حيوته والذكا خذاه في الاصول انه راجع الى الاخيرة فقط
فيكون في محل النصب على الاستثناء من الفساق ومقتضاه عدم فسقهم بعد التوبة وهو يوجب قبول شهادتهم
لان المانع من القبول الفسق فمع زواله يثبت الحكم وانكر ابو حنيفة قبول الشهادة من القاذف وان تاب الى
اخر العمر اخذا بظاهر قوله ابدا فان ظاهره مدى حيوته ولعدم رجوع الاستثناء الى الجملة الثانية لانها كانت
مجرورا على البدلية لكونه من كلام غير موجب فيلزم ان يكون في حالة واحدة معربا باعرابين متخالفين وهو
لا يصح ويجاب عما ذكره ان قوله ابدا محمول على ما اذا لم يتب كما اقتضته الادلة الدالة على قبول شهادة غير الفاسق
من عدول المومنين ولقوله تعالى الا الذين تابوا من الذنب لكن لا ذنب له وعدم رجوع الاستثناء الى الثانية لا يقتضي بل
يكفي فيه رجوعه الى الاخيرة فانه اذا صح عدم فسقهم بعد التوبة وخروجهم عن المعصية بها لزم قبول
شهادتهم كما في غيرهم لا يقال نقل في البيان ان رجوع الاستثناء الى الجملتين قول ابي جعفر وابي عبد الله ع وهو ينافي
ما ذكرتم لوجوب العمل بقولهما لانا نقول ليس معناه انه راجع اليهما بحسب التركيب واللفظ بل بحسب المأخذ والمسئلة
ويجوز ان يكون متعلقا بهما هنا لخصوصية النص والعلم بكونه بالحكم كذلك وقد يتكلف في صحة اللفظ ايضا
بان يكون قبل هذا الاستثناء استثناء اخر راجع الى الجملة الثانية لكنه حذف بقرينة المذكور ويلزم كونه
منصوبا هنا وكون المختار الرفع فيما لا احذف فيه ومنع اعتبار الشيء الواحد باعرابين متوافقين فتامل
ولعل تصحيح قول الشافعي رجوع الاستثناء الى الجملتين بكون بذلك ولا فالحذف اعني لزوم وجود
عاملين على معمول واحد على ذلك التقدير ثابت عندنا فقد اتفق الجميع على عدم رجوعه الى الاولى ايضا لان التوبة
لا تسقط الجلد الذي هو حق الناس وعما يبطل قول الحنفية بعدم قبول شهادته بعد التوبة ان الكافر
اذا تاب قبلت شهادته والقاذف اسهل منه اذ هو اخف ذنبا اذ الرجم بالفاحشة اسهل من فعلها او نحو ظاهر
وقد ادعى الطبرسي في البيان في الصورتين الاجماع وايضا ان ابا حنيفة يقبل شهادته قبل الحد فبعده
وقد تاب وحسنت حاله اولى وايضا الكافر اذا قذف بالزنا غيره وفعل ايضا من انواع المحارم وتاب
عن الكفر قبل شهادته بالاجماع فالتائب من القذف وحده اولى وما اجاب به في ذلك من ان المسلمين لا
يعيبون بسبب الكافر لانهم شهروا بالتدين والطعن فيهم بالباطل فلا يلحق المقذوف بقذف الكافر
من الشنار بالمحقق فذف المسلم مثله فشدد على القاذف من المسلمين مع قولهم بالمسلمين وعليهم
ما على المسلمين فلا يخفى ما فيه من التكلف الذي لا يجدي نفعا وجميع ما يتعلق من كيفية الجلد من كونه
قائما والمراة قاعدة وكونه ثيابه عليه ونحوها يعلم من الفروع الثالث في حد السرقة وفيه ايتان هما
وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ مرفوعان على الابتداء خبره فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا بتاويل ما يتلى في حقهما ذلك اذ

انما هو ضع

وليس القذف باعظم منه بل السهل قطعا
وايضا الزاني اذا تاب قبلت شهادته ض ح

فيكون

الاولى انا

الانشاء انما يكون خبرا بالتاويل وصح دخول الفاء في الخبر لكونه بمعنى الذي سرق والتي سرقت وقال سيبويه
وجماعة من النحاة ان ما ذكر جملتان والتقدير فيما يتلى عليكم السارق والسارقة اي حكمهما والثانية اعني قوله
فاقطعوا الى اخره تضمنت حكمهما والسرقة اخذ المال الغير خفية وتقديم السارق على السارقة عكس الزانية
والزاني لان الغالب وجود السرقة في الرجال بخلاف الزنا فان الغالب فيه النساء والمراد بايديهما ايمانهما اجماعا
وبه قرا ابن مسعود والمناسب وضع الجمع موضع المثنى كما في صغت قلوبكما الكتاب بتثنية المضاف واليه
اعلم ان كثيرا من الاصوليين ذهبوا الى ان الاية مجملة في كل من القدر الذي يقطع به وفي حد ما يقطع من اليد
والتحقيق ان حمل الاية على الاجمال بعيد فان ذلك يستلزم كونها غير مفيدة اصلا بل الاولى ان
يقال مقتضى الاية عموم القطع بعموم السرقة الا ان السنة خصصت ذلك وبينته بالنسبة الى كل واحد
من الامرين وقد انكر جماعة من العامة التخصيص الاول واوجبوا القطع بكل ما يسمى سرقة قليلا كان او
كثيرا تمسكا بالعموم ولان تقادير الكثرة والقلة غير مضبوطة والذي يستقله الملك يستكثره الفقير
وهذا القول بعيد عن الصواب مخالف للاجماع والاخبار الدالة على اعتبار النصاب في السرقة وقد تطابق
العلماء على قدره والذي عليه اصحابنا ان القدر الذي يقطع به ربع دينار فصاعدا او ما يساويه من
اي جنس كان والاخبار الصحيحة دلت على ذلك وهي التي خصصت ظاهر الاية وفي بعض الاخبار انه
يقطع في خمس دنانير وفي بعضها في درهمين ايضا وهي محمولة على كون الدرهمين تساوي ربع الدينار
الذهب في وقت السوال وقد اختلفت اسعار الفضة من الذهب والحاصل انه متى سرق ما قيمته ربع
دينار فعليه القطع فلو سرق ربع دينار من الذهب وزنا ولم يبلغ قيمة المضروب قطع والعكس
بان كان سدس دينار مضروبا قيمته ربع دينار قطع على الاقوى وكذا لا فرق بين عدد الشيء وتضعيفه
وعدده فلو نقل المسروق فلسا فظهر دينارا او سرق ثوبا قيمته اقل من النصاب فظهر مشتملا على
ما يبلغه ولو معه قطع على الاقوى لتحقق الشرط ولا يقدح عدم القصد اليه لتحققه في السرقة
اجمالا وهو كاف في انعقاد الحال انه لو علم لقصده والى هذا القول يذهب ايضا وقال الحنفية ليس
عشرة دراهم لما روي عنه ص انه قال لا قطع الا في ثمن المجن والظاهر ان ثمن المجن لا يكون الا عشرة دراهم
وهو ضعيف وربما قيل اقوال الخبر لا فائدة في ايرادها وقد اتفق الجميع منا ومن العامة على ان السارق
انما يجب عليه القطع اذا سرق من حرز الا ما يحكى عن داود حيث قال يقطع السارق وان سرق من غير
الحرز وهو مردود بالاجماع سابقا ولاحقا وفي تعريف الحرز اختلاف فبين الاصحاب قال ابن ادريس
الحرز الذي يقتضيه اصول مذهبنا ان الحرز ما كان منقولا او مغلقا او مدفونا دون ما عداه وبين

فيه ٣ م
الشافعية ض

ما روى عن علي عليه السلام لا يقطع الا من نقب نقبا او كسر قفلا وفي الطريق ضعف فزاد بعضهم على ذلك ما كان
مراعى بالنظر لقضاء العادة احرازا كثيرا من المال امثال ذلك وفيه نظر اذ مع المراعاة بالنظر لا تحقق السرقة
لانها لا تكون الا سرا ومع الغفلة عنه ولو نادرا لا يكون مراعى فلا يتحقق احرازها والشيخ قوى بان
الحرز كل موضع لا يكون للغير التصرف فيه بالدخول الا باذنه وينتقض بالدار المفتوحة الابواب في العمران
وصاحبها ليس فيها وقيل غير ذلك والاظهر ما قاله الشيخ في المبسوط ان معرفة الحرز ما خوذة من العرف فما
كان حرزا للمثلة في العرف ففيه القطع ومالم يكن حرزا للمثلة في العرف فلا قطع لانه ليس بحرز وهو مختلف
باختلاف الاحوال فحرز الاثاث والجواهر الصناديق المقفلة والاغلاق الوثيقة في العمران وحرز الثياب وما
خف من المتاع والات النحاس الدكاكين والبيوت المقفلة في العمران واحرازها المقفلة والاصطبل حرز الدابة
وحرز الماشية في الصحراء عين الراعي على ما تقرر ومثله متاع البايع في الاسواق والطرقات والجيب والكم للطيلسان
حرز لا الظهار وتمام الكلام يعلم من الفروع وآحاده ما يقطع عندنا فهو من اصول الاصابع وتترك
لراحة والابهام ورواه اصحابنا عن ائمتهم عليهم السلام ورواه العامة ايضا عن علي عليه السلام والطلاق اليد على ذلك كثير
قال تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ولا خلاف في ان الكاتب ما يكتب الا باصابعه وعلى هذا فيكون في
هذا الحد وقفا الظاهر حقه وما زاد عليه يحتاج الى دليل اذ هي باقية على التحريم لما فيه من ايصال الضرر والتاليم
على الحيوان وهو غير جايز عقلا ونقلا الا بدليل يقطع العذر وجمهور العامة على القطع من الرسغ بين
الكف والساعد وحكي عن الخوارج القطع من المنكب اخذا بظاهر اليد وهما بعيدان غير واضحي الوجه
بعد ورود الدليل على قطع القدر المذكور جزاء بما كسبا نصب على انه مفعول له وكذا قوله نكالا من
الله ويحتمل انتصابهما على المصدر المذكور دل عليه فاقطعوا الان معنى فاقطعوا اجازوهم ونكلوا بهم
عقوبة على ما فعلاه والله عزيز حكيم قادر على الانتقام فيعاقب حكيم في الدنيا بشرع الحد وفي الاخرة
بعذاب النار واحتج الحنفية بظاهر هذه الاية على ان القطع والغرم لا يجتمعان لانه تعالى قال جزاء بما كسبا
والجزاء هو الكافي فيكون القطع كافيا في جناية السرقة واجيب بالاجماع على وجوب رد المال وكان تماما مع
التلف يلزم الضمان ومن هنا قال الاكثر باجتماعهما لعموم قوله صلى الله عليه وآله على اليد ما اخذت حتى تؤدي وقد
اجتمع في هذه السرقة امران وحق الله لا يضيع حق العباد وهذا يجتمع الجزاء والقيمة في العبد المملوك
فمن تاب من بعد ظلمه اي اقلع وندم على كائن منه من فعل الظلم بالسرقة واصلح اي فعل الفعل الصالح
بعد التوبة وقد عرفت ان المطهر من مثله الاصرار عليها والجد في الندامة والعزم عليها اذ لا يجب
قبول التوبة غير ها لان الاصل لكن لا يخفى انه ليس المراد الا قتصارها على التوبة من دون انضمام الافعال الواجبة على المذكور

يخ في كل حال من واجب بل المراد الاتيان بالواجبات عليه بعد التوبة وظاهر ان العمل الصالح لا يزيد على
ذلك وقيل معناه واصلح امره بالتفصي من التبعات ورد السرقة الى اهلها وهذا من شرايط الصحة
فان الله يتوب عليه اي يقبل توبته تفضلا منه تعالى كما دل عليه قوله ان الله غفور رحيم والمراد انه
يسقط عقابه عن المعصية فلا يعذبه في الاخرة لها العذاب التام في الدنيا يعني القطع فظاهر السقوط ايضا
لعموم فمن تاب الاية فان ظاهرها عدم تعذيبه بعد التوبة ايضا ولا شك ان قطع اليد تعذيب فعلى
هذا متى تاب السارق قبل قيام البينة عليه سقط عنه القطع ووجب عليه رد السرقة ولا خلاف في ذلك
بين اصحابنا اما لو كانت التوبة بعد قيام البينة فليس للامام العفو بل يتعين عليه اقامة الحد ولو تاب
بعد اقراره بالسرقة مرتين عند الحاكم فان بان اصحابنا في سقوط القطع هنا اختلافا وقال الشيخ في النهاية
يجوز للامام العفو عنه في هذه الصورة اذا كان العفو اردع في الحال فاما رد السرقة فانه يجب على كل
حال وانكره ابن ادريس ومنع من العفو هنا لما فيه من تعطيل حد ورد الله قال وحله على الاقرار بالزنا
الموجب للرجم قياس لا نقول به واختار العلامة في المختلف الاول وحكم بان العفو هنا ليس من باب
القياس بل من طريق الاولوية فان التوبة اذا اسقطت تحتم اعظم الذنبين اسقطت تحتم اضعفهما بطريق
اولى ويؤيده ما روي عن بعض الصادقين عليهما السلام قال جاء رجل الى امير المؤمنين عليه السلام فاقر بالسرقة فقال له اتقرا
شيئا من كتاب الله تعالى قال نعم سورة البقرة قال قد وهبت لك لسورة البقرة فقال الاشعث لقد تعطل حدا
من حدود الله تعالى فقال ويحك اذا قامت البينة فليس للامام ان يعفو لقوله والحافظون لحدود الله
واذا اقر الرجل على نفسه فذلك الى الامام ان شاء عفى وان شاء قطع واكثر العامة على عدم العفو وتعيين
القطع مطلقا الرابع في حد المحارب وفيه ايتان وهما انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله
اي يحاربون اولياءهما وهم المسلمون بجعل محاربتهم محاربتهما تعظيما لشانهم ويحتمل ان يكون المراد
محاربتهما انفسهما باعتبار عدم سماع النهي عن المحاربة فكانهم حاربوا الناهي عن ذلك واصل
الحرب السلب والمراد بهم هنا كل مجاهر بشهر السلاح في البر والبحر ليلا او نهارا في المصر او خارجه لاخافة الناس
ولا كذلك مطلق الاخافة بل الاخافة من القتل بقصد اخذ المال غيلة وجهرا بحيث لو لم يقتله ويترك
المال له لقتله واخذ ماله وهل يعتبر كونه من اهل الريبة قيل نعم واختاره الشيخان والاكثر على العدم
لعموم النص واصالة عدم التخصيص والحكم عام في الرجال والنساء عند الشيخ واكثر الاصحاب واختار ابن
الجنيد بالظاهر فخص الحكم بالرجال وافتى ابن ادريس في ذلك قال ولم اجد لاصحابنا المصنفين قولا
في قتل النساء في المحاربة والذي تقتضيه اصول مذهبنا الا يقتلن لا بدليل قاطع فاما النفس بالاية

فضعيف لانها خطاب للذكران دون الاناث ومن قال يدخل خطاب النساء في خطاب الرجال على طريق التبع فذلك مجاز والكلام في الحقايق وامّا المواضع التي دخلن في خطاب الرجال فبالاجماع واختار العلامة في المختلف الاول واحتج عليه بصحيح محمد بن مسلم عن الصحّ قال من شهر السلاح في مصر من الامصار فعقر اقتصّ منه الحديث ولفظ كنّا والذكر والمؤنث بالحقيقة اجماعًا وفي هذا الاستدلال نظر فان سلّم ان كانت للعموم الا ان ظاهرها يتناول الخاص كما عرفت فليحمل عليه وبالجملة فالحكم لا يخرج من ان كان والمراد بالسلاح ما يشمل نحو العصا مما يحصل به الاخذ بالقوة لعموم الاية وبالجملة تجريد السلاح وشهره كما يعتبر في صدق المحارب بل يصدق ولو اقتصر على الحجر والعصا ونحوهما مما يترتب عليه الاخذ بالقوة امّا اعتبار كونه خارج المصر فهو قول ابي حنيفة واصحابه وظاهر الاية يدفعه **وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا** اى مفسدين فانتصابه على الحالية ويجوز نصبه على العلة او على المصدرية لان سعيهم كان فسادا كانه قيل ويفسدون في الارض فسادا **أَنْ يُقَتَّلُوا** خبر جزاء الذين اى يقتلوا قصاصًا اوحدًا على التخيير على تقدير العفو من غير صلب هذا ان اقتصروا على النفس **أَوْ يُصَلَّبُوا** اى يصلبوا مع القتل ان قتلوا واخذوا المال واختلف في كون الصلب حيًّا او ميتًا فمقتضى المفيد في عمّ وجماعة من الاصحاب على الاول وقال الشيخ في النهاية لا يجوز صلبه حيًّا بل يقتل ثم يصلب في ظاهر الاية يعطي الاول لانه تعالى جعل الصلب غير القتل ومخيّر في ذلك بقوله او الدالة على التخيير في لسان العرب فاقتضى ذلك ان يكون قتله بالصلب ولا ينافيه ما في رواية عبد الله المدايني عن الصحّ وان قتل واخذ المال قتل وصلب الحديث لان الواو لا يفيد الترتيب **أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ** وهذا ان اخذوا المال ولم يقتلوا وقطع الخلاف ان تقطع ايديهم اليمنى وارجلهم اليسرى ويتركوا حتى يموتوا وفي الاية اجمال يبيّنه الذهاب الى ذلك اذ يجوز ان يكون المراد العكس وكذا فيها اجمال يبيّنه القطع ويمكن اعتبار ما يقطع في حدّ السرقة **أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ** ان اقتصروا على الاخافة من غير ان ياخذوا مالًا او يقتلوا او يخرجوا والمراد نفيهم من بلد الى بلد بحيث لا يمكنون من القرار في موضع ولا يطعمونهم ولا يمكنونهم من الدخول الى بلاد الشرك ويقاتل المشركون ان مكنوهم منه وقال ابو حنيفة واصحابه النفي هو الحبس لان الطرد من جميع الارض غير ممكن والى بلدة اخرى استضرارا بالغير والى دار الكفر تعرض للمسلم بالردة فلم يبق الا ان يكون المراد الحبس لكن المحبوس لا ينتفع بشيء من طيبات الدنيا ومن ثم قال عبد القدوس حين جلس على ثلمة الزندقة خرجنا من الدنيا وعن من اهلها فلسنا من الموتى فيها ولا الاحياء والاظهر ما قلناه لظهور النفي في ذلك كما فيما قالوه وقد تمادكرناه ان في الاية لاختلاف الاحكام بالنسبة الى الجنايات على ما قلناه من التفصيل وهذا عند بعض

المقنعة

وبعده
اذا جانا السجان يوما بحاجة
عجمنا وقلنا جاء هذا من الدنيا

الاصحاب استنادا الى بعض الروايات الدالة عليه لكنها لا تخ من ضعف في السند وجهالة واختلاف في متن يقصر بسببه عن افادة ما يوجب الاعتماد عليه ومع ذلك لم يجتمع جميع ما ذكر من الاحكام في رواية منها وانما يتفق كثير منه من الجميع وبعضه لم نقف فيه على رواية فلذا اختلف كلام الشيخ ففي الخلاف ذكر قريبا مما ذكرناه وفي النهاية اوجب القطع مع القتل والصلب على تقدير قتله واخذ المال ومن هنا ذهب جماعة من الاصحاب الى ان الاية محمولة على التخيير بمعنى ان الامام مخير بين المذكورات في كل محارب وهذا هو الظاهر من الاية كما تقتضيه كلمة او وما روي صحيحا ان او في القرآن للتخيير حيث وقع رواه حريز في الصحيح وقد تقدم والخصوص حسن جميل ابن دراج عن الصحّ حيث سأله عز وجل انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الاية اى شيء عليهم من هذه الحدود التي سمّى الله عز وجل فقال ذلك الى الامام ان شاء قطع وان شاء صلب وان شاء نفى وان شاء قتل قلت النفي الى اين فقال النفي من مصر الى مصر اخر ونحوها من الاخبار والتخيير المذكور انما هو اذا لم يقتل فلو قتل تحتم قتله ولم يكتف بغيره من الحدود وسواء كان قتل مكافيًا او لا وسواء عفى عنه الولي او لا وقد صرح بذلك القائلون بالتخيير **ذَٰلِكَ** اى ما اوجبناه من الجزاء **لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا** ذل وفضيحة فيها **وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ** لعظم ذنوبهم وقتاله تدل على ان اقامة الحدود لا توجب تكفير المعاصي لانه تعالى بيّن ان لهم في الاخرة العذاب العظيم مع ذلك الخزي في الدنيا ولو كان يسقط العقاب بما كان كذلك والمراد انهم يستحقون العقاب بذلك مما يجب ان يفعل بهم لا محالة وح فيجوز ان يتفضل الله عليهم باسقاط ما يستحقونه وخالف هنا الى عليه وقطعوا بعذابهم هو لا، وفيه نظر **إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا** اى رجعوا **مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ** مستثنى مما تقدم اى تابوا قبل ان يوخذوا ويظفر بهم **فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ** يقبل توبتهم ويدخلهم الجنة ومنطوق الاية ان التوبة قبل القدرة تسقط الحد ومقتضى المفهوم انهم لو تابوا بعد القدرة عليهم اى بعد سقوطهم في يد الامام فان التوبة لا اثر لها في سقوط الحد وهو كذلك اجماعًا والمراد بالساقط بالتوبة قبل القدرة حق الله تعالى لا ما يجب من حقوق الادميين كالقصاص في النفس او الطرف او الجرح او اخذ المال فانه لا يسقط لانها حقوق الادمي والتوبة لا تسقطها وبزعما خالف اكثر العامة هنا فلم يوجبوا الضمان كما في السارق وقد تقدم ولو تاب بعد الظفر فالظاهر قبول توبته وان لم يسقط عنه القتل ونحوه من حدود الله في الدنيا فهم يسقط بها عقابه في الاخرة **كتاب الجنايات** وفي ايات لا وفي زايد **ذَٰلِكَ** اشارة الى قتل احد بني اخي ادم اخاه ظلما والاجل في الاصل بمعنى الجناية ثم اجل عليهم شرابا جله اجلًا اذا جنى عليهم جناية وفي هذا المعنى يقال اجر عليهم جريرة ثم قيل فعلت ذلك من جرّاك ومن اجلك

اى من اجل جرحت وجنيت كانه يقول انت جرحتنى لاجل ذلك وانت جنيت على هذا ثم اتسع فيه فاستعمل فى كل تعليل ومن ابتدائية تتعلق بقوله كتبنا على بنى اسرائيل اى ابتدأنا الكتب وانشأناه من اجل ذلك والمعنى انا لذلك قضينا على بنى اسرائيل واحتمل بعضهم ان يكون ماخوذا من الاصل بمعنى الدال المقرر للشئ فان من لابتداء الغاية فكانه قال مبينا لزمان الذى وقع ذلك الفعل فيه كتبنا عليهم انه من قتل نفسا بغير نفس بغير قتل نفس توجب القصاص او قتل نفسا بغير فساد فى الارض فساد حاصل منها فان الكل فاستحق بذلك قتلها لافسادها وفسر الفساد بالشرك او المحاربة وحينئذ فهو اجمال لا يفتقر مسلم بذى عهد ولا حر بعبد ولان ابا بكر وعمر كانا لا يقتلان الحر بالعبد بين اظهر الصحابة من غير نكير وللقياس على الاطراف قلت لعله يمنع كونها بيانا لذلك ولو سلم فهما بيان له فعدم وجوب قتل الحر بالعبد انما ثبت بالاصل لا بالاية ولان للمفهوم منها اعم مفهوم لقب او وصف وكلاهما لا حجية فيه كما ثبت فى الاصول ولو سلم فهو اذا لم يكن غرض سوى اختصاص الحكم كما قاله ويجوز ان يكون الغرض هنا منع العرب من التفاضل فى احد الجنسين بالنسبة الى الاخر كما يعطيه سبب نزول الاية وهو فاتل عظيم وعلى هذا فيكون الغرض من ذكر الحر بالحر والعبد بالعبد الخ مجرد نفى تفاضلهم والرد عليهم بان لا يقتلوا الحر بالعبد والانثى بالواحد وهذا القول يكفى لاخراج المفهوم عن الحجية على تقدير هلا نرجح يخرج التخصيص عن اللغو وقد يضعف المفهوم ايضا باقتضائه عدم قتل الانثى بالذكر وهو خلاف الاجماع الا ان يقال خرج ذلك بدليل وكيف كان فاخبارنا مستفيضة بعدم جواز قتل الحر بالعبد واجماعنا منعقد عليه وهو كاف فى ثبوت الحكم وكما دل الاجماع والاخبار على القتل فى صورة العكس ويكفى استفادة هذا من الاية باى وجه قال اذا ثبت قتل العبد بالعبد فلان يقتل بالحر اولى وكذا نقول فى قتل الانثى بالذكر ولا يرد على اولياء المقتول شئ فى الصورتين المذكورتين وان كان المقتول اعلى من القاتل لان الجانى لا يجنى على اكثر من نفسه ولا كلام فى الصورة الاولى واما الثانية فالاخبار المتكثرة المعتبرة الاسناد دالة على انه ليس لاولياء شئ سوى القتل وفى بعضها تعليل ذلك بان الجانى لا يجنى على اكثر من نفسه نعم فى رواية ابى مريم الانصارى عن ابى جعفر عليه السلام فى امراة قتلت رجلا قال تقتل ويودى وليها بقية المال وقد اعرض الشيخ لشذوذها ومخالفتها لظاهر الكتاب اعنى قوله النفس بالنفس قلت وفيها ضعف السند ايضا فان فى سندها معوية بن حكيم وعلى بن الحسن بن رباط وحالهما غير خفية مع انها لا تقاوم ما يظهر من الشهيد فى شرح الارشاد دعوى الاجماع على العدم واما قتل الذكر بالانثى وان لم يكن ظاهرا من الاية فاجماعنا منعقد عليه واخبارنا متظافرة به لكن هنا يجب ان يرد وليها على اولياء المقتول نصف دية لان دية ضعف دية انثى والاكثر من المفسرين على ان هذه الاية محكمة غير منسوخة

من الاية ولعل الوجه فى كونها بيانا للقصاص المكتوب وظهور سبب النزول فى ان المراد عدم التعدى عن ذلك وانكرى دلالتها على ذلك وقال انها لا تدل على ان لا يقتل الحر بالعبد والذكر بالانثى كما لا تدل على عكسه فان المفهوم انما يعتبر حيث لم يظهر للتخصيص غرض سوى اختصاص الحكم وقد بينا ما كان الغرض ثم قال واما منع مالك والشافعى قتل الحر بالعبد سواء كان عبده او عبد غيره فلما روى عن على عليه السلام ان رجلا قتل عبده فجلده النبى صلى الله عليه وآله وروى عنه صلى الله عليه وآله انه قال من مثل بعبده مثلنا به ومن حرق بالنار حرقناه بالنار وروى عنه صلى الله عليه وآله انه قال من السنة ان لا يقتل مسلم بذى عهد ولا حر بعبد ولان ابا بكر وعمر كانا لا يقتلان الحر بالعبد بين اظهر الصحابة من غير نكير وللقياس على الاطراف قلت لعله يمنع كونها بيانا لذلك ولو سلم فهما بيان له فعدم وجوب قتل الحر بالعبد انما ثبت بالاصل لا بالاية ولان للمفهوم منها اعم مفهوم لقب او وصف وكلاهما لا حجية فيه كما ثبت فى الاصول ولو سلم فهو اذا لم يكن غرض سوى اختصاص الحكم كما قاله ويجوز ان يكون الغرض هنا منع العرب من التفاضل فى احد الجنسين بالنسبة الى الاخر كما يعطيه سبب نزول الاية وهو فاتل عظيم وعلى هذا فيكون الغرض من ذكر الحر بالحر والعبد بالعبد الخ مجرد نفى تفاضلهم والرد عليهم بان لا يقتلوا الحر بالعبد والانثى بالواحد وهذا القول يكفى لاخراج المفهوم عن الحجية على تقدير هلا نرجح يخرج التخصيص عن اللغو وقد يضعف المفهوم ايضا باقتضائه عدم قتل الانثى بالذكر وهو خلاف الاجماع الا ان يقال خرج ذلك بدليل وكيف كان فاخبارنا مستفيضة بعدم جواز قتل الحر بالعبد واجماعنا منعقد عليه وهو كاف فى ثبوت الحكم وكما دل الاجماع والاخبار على القتل فى صورة العكس ويكفى استفادة هذا من الاية باى وجه قال اذا ثبت قتل العبد بالعبد فلان يقتل بالحر اولى وكذا نقول فى قتل الانثى بالذكر ولا يرد على اولياء المقتول شئ فى الصورتين المذكورتين وان كان المقتول اعلى من القاتل لان الجانى لا يجنى على اكثر من نفسه ولا كلام فى الصورة الاولى واما الثانية فالاخبار المتكثرة المعتبرة الاسناد دالة على انه ليس لاولياء شئ سوى القتل وفى بعضها تعليل ذلك بان الجانى لا يجنى على اكثر من نفسه نعم فى رواية ابى مريم الانصارى عن ابى جعفر عليه السلام فى امراة قتلت رجلا قال تقتل ويودى وليها بقية المال وقد اعرض الشيخ لشذوذها ومخالفتها لظاهر الكتاب اعنى قوله النفس بالنفس قلت وفيها ضعف السند ايضا فان فى سندها معوية بن حكيم وعلى بن الحسن بن رباط وحالهما غير خفية مع انها لا تقاوم ما يظهر من الشهيد فى شرح الارشاد دعوى الاجماع على العدم واما قتل الذكر بالانثى وان لم يكن ظاهرا من الاية فاجماعنا منعقد عليه واخبارنا متظافرة به لكن هنا يجب ان يرد وليها على اولياء المقتول نصف دية لان دية ضعف دية انثى والاكثر من المفسرين على ان هذه الاية محكمة غير منسوخة

٢٥٨

عدم القتل هنا لا على صح

٤٦٧

ظ دام

الخ

عبا وا و
والبوت السوت والكتوب

وعلى ذلك اصحابنا الجمع وقالت الحنفية انها منسوخة بقوله وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس لاقتضائه وجوب قتل الحر بالعبد والذكر بالانثى يستدلون عليه بقوله تتكافأ دماؤهم وبان التفاضل غير معتبر في الانفس مع زعمهم دلالة الاية السابقة على عدم القتل في الصورتين المذكورتين بالمفهوم وقولهم هذا مدفوع من وجوه اما اولا فلان اية النفس بالنفس حكاية ما في التورية على اهلها وليس فيها ما يوجب انه فرض علينا وهذه الاية خوطب بها المسلمون وكتب عليهم ما فيها فلا وجه لنسخ ما في القرآن بما في التورية على ذلك الوجه واما ثانيا فلانه لا عموم لما يجب نسخ به شيء منها واما ثالثا فلان حكم الناسخ هنا انما هو بالنسبة الى المفهوم فانهم يزعمون دلالة الاية المذكورة على عدم القتل في الصورتين السابقتين بالمفهوم ولا يخفى ان المفهوم على تقدير حجيته ضعيف لا ينسخ به المنطوق قبل يصح في مقابلته لعدم صلاحيته للمعارضة واما رابعا فانه يمكن التخصيص ببعض الصور وهو اولى من النسخ وقد ظهر مما ذكرنا ان المراد بما في الحنفية بنسخها نسخ مفهومها بالنسبة الى تلك الصورتين لا منطوقها فتفطن ولا تغفل حكما عندهم ايضا ومن ثم نقل عن عدم الاحتجاج بها على ان مقتضى العمد القود وحده ثم قال وهو ضعيف اذ الواجب على التخيير يصدق عليه انه واجب وكتب ولذلك قيل التخيير بين الواجب وغيره ليس نسخا لوجوبه ولا يذهب عليك ان احتجاج الحنفية بها قوي فان الظاهر منها ان موجب القتل عمدا هو القصاص وحده حيث اقتصر عليه اما الدية فغير ظاهر وجوبها منها بل وجوبها منفي بالاصل ويكون الواجب على التخيير يصدق عليه انه واجب لا ينافي ذلك اذ الظاهر المتبادر من الوجوب كونه عينا لا تخييرا وما ذكره من التخيير بين الواجب وغيره ليس نسخا للوجوب حقيقة فان النسخ رفع الحكم الشرعي والثابت قبل التخيير اصالة عدم وجوب غير ذلك الواجب وهو حكم عقلي فارتفاعه بالتخيير لا يكون نسخا لاصل الوجوب نعم هو نسخ للوجوب العيني وبالجملة فالذي عليه اصحابنا واكثر العامة ان الواجب في قتل العمد هو القصاص وحده وهذا الواجب القاتل من بذل الدية لم يكن لاولياء المقتول المطالبة بها ولو بذلها هو من نفسه لم يجب على اولياء المقتول قبولها وكان لهم المطالبة بالقود ولو كانت واجبة تخييرا لم يكن كذلك واصحابنا يستدلون بهذه الاية على وجوب القود وحده في قتل العمد وهي ظاهرة فيه كما عرفت لا ان الواجب احد الامرين من الدية والقصاص كما ذهب اليه بعض العامة نعم لو اصطلحا على ذلك جاز كما يعلم من خارج وانعقد على الاجزاء

فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ

اي شيء من العفو وبذلك صح وقوعه موقع الفاعل فان المفعول المطلق المعرى عن التخصيص يفي لا يقام مقام الفاعل اذ هو مفهوم من الفعل قال في ف ولا يصح ان يكون شيء في معنى المفعول لان عفى لا يتعدى الى مفعول به الا بواسطة قلت يمكن ان يكون اصله عفي عن شيء فحذف الجار واوصل الفعل فتامل

والمراد بمن في الاية القاتل قيل وبالاخ المقتول وفي تسمية القاتل اخا المقتول دلالة على عدم خروجه بالقتل عن الاخوة الايمانية وذلك يبطل قول من اعتبر ترك المعاصي فيه وقيل اراد بالاخ العافي الذي هو ولي الدم وذكره بلفظ الاخوة الثابتة بينهما من الجنسية والاسلام ليرقه ويعطف عليه اما بقبول الدية او العفو عنه

فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ

اما مبتدأ محذوف خبره او العكس اي فعلى العافي او فالواجب اتباع بالمعروف والجملة خبر الموصول والمراد لا يشدد في الطلب ويتظر ان كان معسرا ولا يطالبه بالزيادة على حقه

وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ

اي على المعفو عنه الدفع اليه باحسان من غير مطل ولا تاخير وهو المروي عن ابي عبد الله وقيل ان المراد فعلى المعفو عنه الاتباع والاداء فلا يجوز الى الطالب ولا يؤخر قال الطبرسي في البيان ان قوله شيء دليل على ان بعض الاولياء اذا عفى سقط القود لان شيئا من الدم قد بطل بالعفو والله تعالى قال فمن عفي له من اخيه شيء الاية والضمير في اخيه ولي الدم وهو القاتل اعني من ترك له القتل ورضي منه بالدية ثم قال وهذا قول اكثر المفسرين قلت وهو الظاهر من ف وقد يجيء قلا ان التعبير بشيء للاشعار بان بعض المعفو كالعفو التام في اسقاط القصاص ولا يذهب عليك ان هذا خلاف المشهور فيما بين اصحابنا فانهم يقولون ان عفو بعض الاولياء عن حقه لا يسقط القود للباقين بل يجب عليهم ان يردوا على المقتول سهم من عفي عنه من الدية وبذلك روايات عديدة عن اهل البيت عج روى الحسن بن محبوب عن ابي ولاد عن ابي عبد الله ع في رجل قتل وله اولياء شتى منهم الاب فعفا الاب انا ان قتل قاتل ابنه فقال ليس للاب ان يعفو وقال الامام ع انما اخذ الدية قال فليعط الابن الاتم السدس من الدية وورثته القاتل السدس الاخر حق الاب الذي عفى عنه وليقتله ونحوها الا انها معارضة بروايات اخر دلت على ما ذكره الطبرسي من ان عفو بعض الاولياء يوجب سقوط القود والانتقال الى الدية كرواية زرارة عن الباقر ع وحملها الشيخ على ما اذا لم يرد من يريد القود الى اولياء المقادم منه مقدار ما عفى فلو اراد المقدار المعفو عنه اليهم جاز له القود ولم يذكر الاصحاب في هذا الحكم خلافا بل ادعى الشهيد الثاني عليه الاجماع وفيه نظر اذ الظاهر ان الطبرسي مخالف في ذلك وهو شيخ ثبت من اصحابنا وتساعد الروايات وفيها ما هو معتبر الاسناد والشهيد في اللمعة اسند الحكم الى المشهور وبالجملة فالحكم لا يخلو من اشكال لظهور الاية في ذلك وعدم صلاحية الروايات للمعارضة اذ هي في نفسها متعارضة فيتعين اطراحها والرجوع الى ظاهر الاية وبما يقال ان الاية لا دلالة فيها على ذلك اذ معناها انه ليس على العافي الا الاتباع وعلى المعفو له الا الاداء باحسان ولا يفهم حكم غير العافي فاكان له باق وغير ساقط مدفوع بان الكلام ورد على الفعل المجهول والمعنى من ثبت في حقه العفو عن شيء من ذلك فالواجب عليه الاتباع بالمعروف والاداء بالاحسان وهو

ظاهر في ذلك فتامل ثم قال في ش وامّا الذي له العفو عن القصاص وكل من يرث الا الزوج والزوجة عندنا وامّا عند غير اصحابنا فلا يستثنونهما والمراد ان كل من يرث الدية فله العفو عن القود الا الزوجين فانهما يرثان الدية ولا يعتبر عفوهما عنه وهذا مما لا خلاف فيه بين اصحابنا وان خالف فيه غيرهم كما اشار اليه ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من الاحكام تخفيف من ربكم ورحمة يعني ان جعل القصاص في مقابلة قتل العمد والعفو عنه تخفيف من الله عليكم ورحمة لكم حيث لم يلزمكم باحدهما فقط كما الزم اليهود القصاص فقط واهل الانجيل العفو فقط وظاهر ان توسيع الامر تخفيف فمن اعتدى بعد ذلك بان قتل بعد العفو او قبول الدية وهو المروي عن الصادق عليه السلام وقيل بان قتل غير قاتله سواء قتله ايضا ام لا او طالبكم بما وجب له من الدية وقيل بان تجاوز الحد بعد ما بين له كيفية القصاص وقال قوم يحمل على الجميع لعموم اللفظ فله عذاب اليم في الاخرة كذا في ش وقد يحتمل كونه في الدنيا ايضا بالقصاص والتعزير الثالثة ولكم في القصاص اي في شرعه وايجابه فان القصاص ازالة الحيوة وازالة الشي لا يكون نفس ذلك الشي حيوة وهو كلام في غاية الفصاحة والبلاغة لما فيه من الغرابة وذلك ان القصاص قتل وتفويت للحيوة وقد جعل مكانا وظرفا للحيوة ومن اصابه محر البلاغة يتعريفه القصاص وتنكير الحيوة لان المعنى لكم في هذا الجنس من الحكم الذي هو القصاص حيوة عظيمة وذلك انهم كانوا يقتلون بالواحد الجماعة وكم قتل مهلهل بن ربيعة باخيه كليب حتى كاد يفنى بكر بن وايل وكان يقتل بالمقتول غير قاتله فتثور الفتنة ويقع بينهم التناجر فلما جاء الاسلام بشرع القصاص كانت فيه حيوة اي حيوة او نوع من الحيوة وهي الحيوة الحاصلة بالارتداع عن القتل لوقوع العلم بالاقتصاص من القاتل فاذا هم بالقتل وعلم انه يقتص منه ارتدع عنه وسلم صاحبه من القتل وسلم هو من القود فكان القصاص سبب حيوة نفسين وهو نظير قولهم العرب القتل انفى للقتل الا ان ما هنا اكثر فائدة واوجز عبارة وابعد من الكلفة بتكرير الجملة واحسن تاليفا بالحروف المتلائمة يعلم ذلك بادنى التفات يا اولي الالباب اي العقول خصهم بالخطاب لانهم الذين يعرفون العواقب ويتصورون ذلك لعلكم تتقون لكي تتقوا او على حال رجائكم وطمعكم في اتقاء القتل خوفا او اتقائه تقا واجتنابه معاصيه وفي الاية دلالة ظاهرة على الفائدة في مشروعية القصاص وحكم القتل لذلك الرابعة ولا تقتلوا النفس التي حرم الله نهي عن قتل النفوس المحرم قتلها من افراد الانسان الا بالحق استثناء مما تقدم وذلك بان يكون القتل لاحد اسبابه الموجبة له كان يرتد او يقتل مؤمنا او يزني بعد احصان فان القتل لاحد هذه الاسباب مباح بل واجب ومن قتل مظلوما

فتل بغير سبب صحيح له بل ظلما قال الشافعي التنوين في مظلوما للتكثير ليدل على ان المقتول ما لم يكن كاملا في وصف المظلومية لم يدخل تحت هذا النص فيعلم منه ان المسلم لا يقتل بالذمي لان الذمي مشرك فان ذمته غير مغفور كالمشرك فلا يكون كاملا في المظلومية فلا يندرج في الاية فقد جعلنا لوليه الكافر الذي يلي امره بعد وفاته فانه له المطالبة بدمه فان لم يكن له ولي كذلك فحاكم الشرع وليه سلطانا اي تسلطا بالمواخذة بمقتضى القتل على من عليه سواء كان القتل خطأ او شبه عمد ويحتمل ان يكون المراد تسلطا بالقصاص على القاتل لدلالة قوله مظلوما على ان القتل عمدا وانما اذ الخطأ لا يسمى ظلما فلا يكون مستفادا من الاية وفي الاية دلالة واضحة على ان استيفاء الموجب من القصاص او الدية لا يتوقف على اذن الحاكم لاطلاقها في تسليط الولي واصالة عدم التوقف على الاستيذان وذهب جماعة الى توقف استيذانه سواء كان قصاص نفس او طرف فيعزر لو استقل به ويظهر ذلك من الطبرسي رح وصرح في الاية السابقة بان من يتولى القصاص امام المسلمين وفيه نظر فلا يسرف اي الولي في القتل بان يقتل من لا يستحق قتله او لا يتجاوز حد ما سوغ له من القتل على وجه القصاص بان لا يقتل اثنين بواحد او لا يمثل بالقاتل حال قتله انه كان منصورا علة للنهي على طريق الاستيناف والضمير اما للمقتول المظلوم فانه منصور في الدنيا حيث اوجب القصاص بقتله وفي الاخرة بالثواب العايد اليه واما للولي فان الله نصره حيث اوجب القصاص له وامر الولاة والمؤمنين بمعونته واما للذي يقتله الولي اسرافا فانه حيث تعدى عليه كان منصورا بشرع التعويض له حتى لو فرض ان الولي مثل بقاتل ابيه ثم اراد قتله فشرع القصاص يقتضي استيفاء المثلة من الولي ثم القصاص وكذا لو قتل بواحد اثنين فانه يقتل بذلك الاخر وبالجملة لا يتجاوز في طريق القتل ما حده له الشرع الخامسة ومن يقتل مؤمنا متعمدا اي قاصدا الى قتله عالما بايمانه وحرمة قتله وعصمة دمه فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له جهنم وساءت مصيرا في الاية وعيد شديد وتهديد بالغ في التعاية لمن قتل مؤمنا على العمد ومن ثم قال ابن عباس لا يقبل توبة قاتل المؤمن عمدا والظاهر انه اراد به التشديد فانه قد روي عنه خلافه والحكم بالخلود امّا لانه قتله لايمانه ودينه فيكون مستحلا له وهو يوجب الردة وكفره وبوبك ما روى الكليني عن سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن قول الله عز وجل ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها قال من قتل مؤمنا على دينه فذلك المتعمد الذي قال الله عز وجل الحديث وما قيل انها نزلت في مقيس بن ضبابة وجد اخاه هشاما قتيلا في بني النجار ولم يظهر قاتله فامرهم رسول الله صلعم ان يدفعوا اليه الدية فدفعوها اليه ثم حمل على مسلم

فقتله ورجع الى الكفر مرتدا والعياذ بالله تعالى فجزاؤه جهنم بمعنى المكث الطويل الا طلاقه عليه في الكلام كثيرا وقد تعلق بظاهرها اهل الوعيد وحكموا بان مرتكب الكبيرة مخلد في النار اذا لم يتب قلت لا له بعد للاحتمال الاول فلا يكون في العصاة سلمنا انهم المراد لكن نقول قد وافقتمونا على ان لا بد من خصوصية عمن لا يتوب وان المتاب خارج عن عمومها وما روي عن ابن عباس من عدم قبول توبته محمول على سلوك سبيل التغليظ والتشديد في القتل كيف وقد روي عنه خلافه الواحدي باسناده عن عطاء عن ابن عباس ان رجلا سأله القاتل المؤمن توبته قال لا وسأله اخر القاتل المؤمن توبته فقال نعم فقيل له في ذلك فقال جاء الى ذلك ولم يكن قتل فقلت لا توبة لك لكي لا يقتل وجاء الى هذا وقد قتل فقلت لك توبة لكي لا يلقى تقلبه الى التهلكة ومن قال من اصحابنا ان قاتل المؤمن لا يوفق للتوبة فلا بنا في ما قلناه لان هذا ارجح فانه يدل على انه لا يختار له التوبة وان كانت بحيث لو حصلت لازالت العقاب واذا كان لا بد من التخصيص في الآية بالتوبة جاز ان يخص ايضا بمن تفضل الله عليه بالعفو كما دل عليه قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولان الوعيد حقه ولا ضير في تركه كرما وفضلا لا تزال العرب تمدح فاعله ولا يعدون مثله خلفا انما الخلف ان يعد الخير ثم لا يفعله وقد ورد في الرواية عن الصادقين عليهما السلام اذا وعدت فف واذا توعد عفو ولقد احسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى حيث قال الوعد حق والوعيد حق فالوعد حق العباد على الله تعالى ضمن لهم اذا فعلوا كذا ان يعطيهم كذا ومن اولى بالوفاء من الله والوعيد حقه على العباد قال لا تفعلوا كذا فاعذبكم ففعلوا فان شاء عفى وان شاء اخذ لانه حقه واولاها بربنا العفو والكرم انه غفور رحيم ولا يلزم الكذب في اخبار بالخلود على تقدير العفو لانها مقيدة بمشيئة الخلود او عدم مشيئة العفو وهو ظاهر هذا ولانه وان خلت عن ذكر القصاص في قتل المؤمن عمدا الا انه يراد قطعا كما دل عليه غيرها ولعل الاكتفاء لمعلومية

السادسة وما كان وما صح وما جاز لمؤمن ان يقتل مؤمنا بغير حق الا خطأ قال في الكشاف انتصب خطأ على انه مفعول له اى ما ينبغي له ان يقتله لعلة من العلل الا لعلة الخطأ وحده ويجوز ان يكون حالا بمعنى لا يقتله بحال من الاحوال الا في حال الخطأ وان يكون صفة للمصدر اى الا قتلا خطأ والمعنى ان من شان المؤمن ان ينتفي عنه وجود قتل المؤمن ابتداء البتة الا اذا وجد منه خطأ من غير قصد بان يرمي كافرا فيصيب مسلما او يرمي شخصا على انه كافر فاذا هو مسلم وظاهر هذا الكلام ان الاستثناء متصل ولا يرد عليه ما قيل ان اتصال الاستثناء هنا يؤدي الى الاذن بقتله خطأ وكيف يأذن الشارع فيه لان المعنى على ما ذكر في قوة هو انه لا يثبت ولا يوجد ولا يتحقق من المؤمن قتل المؤمن الا في حال الخطأ فتأمل

قصد كافرا

بيان

بل تكرم

قتل المؤمن عمدا

قصد كافرا فاذا هو مؤمن ويوجد وهذا لا يستلزم ما ذكره وذهب الطبرسي في ان الى ان الاستثناء منقطع والكلام تم عند قوله ان يقتل مؤمنا ثم قال لكن ان كان القتل خطأ فحكمه كذا قال وانما لم يجعل قوله الا خطأ على حقيقة الاستثناء لان ذلك يؤدي الى ان الامر بقتل الخطأ او اباحته ولا يجوز واحد منهما وفيه نظر بعلم مما قلنا ويمكن في توجيه اتصال الاستثناء وجه اخر وهو انه يحرم على المؤمن في حال من الاحوال الا في حال الخطأ بان يظن عدم كونه مؤمنا بسبب اختلاط بالكفار فيظنه منهم او يرى شبحا من بعيد فيظنه صيدا اذ يباح الرمي في هاتين الصورتين وان اتفق القتل

ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فعليه او فالواجب تحرير رقبة مؤمنة والتحرير الاعتاق والمراد بالرقبة هنا الرق المملوك مطلقا وبالمؤمنة المسلمة اى المقرة بالشهادتين مطلقا ولا يشترط الايمان الخاص عند اكثر الاصحاب للاصالة عدم اشتراطه ولاكثر على احراز الطفل المتولد من المسلم لانه بحكمه واخذ بعضهم بظاهر الآية فاعتبر اقرارها بالايمان حقيقة واليه ذهب ابن الجنيد من اصحابنا وهو الظاهر من حسنة معمر بن يحيى عن الصادق عليه السلام قال كل العتق يجوز فيه المولود الا في كفارة القتل فان الله يقول فتحرير رقبة مؤمنة يعني بذلك مقرة قد بلغت الحنث وبخبر ابي بصير عن احدهما عليهما السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله كل العتق يجوز له المولود الا في كفارة القتل فان الله تعالى يقول فتحرير رقبة مؤمنة يعني بذلك مقرة قد بلغت الحنث اما اعتبار الصلوة والصوم فيها كما اعتبره الطبرسي في ان فغير معلوم كونه قولا لاحد من اصحابنا ونسبته في البيان الى الحسن على ان ظاهر كلامه يعطي اعتبار العمل في الايمان وهو قول اخر غير معتد به فيما بيننا وما اختاره الاكثر من احراز الصغير المتولد من المسلم غير بعيد لانه يحكم في جريان احكام الاسلام عليه من وجوب تغسيله وتكفينه وتوابعات وطهارته ونحو ذلك وصدق الاسلام عليه في العرف فهو مسلم شرعا وعرفا فيدخل في الآية والاصل عدم اشتراط البلوغ فتأمل نعم تفيد الرقبة بالسلامة من العمى او الاقعاد ونحوهما اجماعي

ودية عطف على تحرير والمراد انه يجب هنا حق اخر غير التحرير وهو دية

مسلمة الى اهله مؤداة الى ورثته يقتسمونها كما يقتسمون الميراث لا فرق بينها وبين سائر التركة في كل شئ يقضى منه الدين وتنفذ الوصية الى غير ذلك ولا يراد عطف هذا على سابقه يقتضي كون الوجوب على القاتل كما في الكفارة والوجوب هنا انما هو على العاقلة لا على القاتل بخلاف الكفارة لان كونها على عاقلته بمثابة كونها عليه او بقال ظاهر الآية يقتضي كونها معا عليه الا ان النص والاجماع فرق بينهما واوجبها على العاقلة فهو معلوم من خارج وبيان احكام الدية وتفصيل مقدارها يؤدي منها في كل عام ومن يؤديها يعلم من خارج الا ان يصدقوا الا ان يصدق اهل القتل

بالدية على من تجب عليه من العاقلة ويتركونها لهم وهو استثناء من التسليم الواجب على كل حال الذي دل عليه
مسلمة او من عليه يعني عاقلته كما اقتضاه العطف فهو منصوب المحل على الحال والتعبير عن الابراء بالتصدق
للحث عليه والتنبيه على فضله ونحوه قوله وان تصدقوا خير لكم وعنه كل معروف صدقة وفي ذلك دلالة
واضحة على صحة ابراء ما في الذمة بلفظ التصدق وعلى ان التصدق لا يختص العين بل يتحقق في الدين ايضا
واعلم ان القدماء من قتل الخطأ انه لا يتحقق في شيء دون شيء بل جميع ما يتحقق به القتل قد يتصور به القتل فيكون
عمدا وقد لا يتصور فيكون خطأ وعلى هذا فلو قتله بالمثقل عن قصد بنت فيه العمد به ولا عن قصد بنت فيه
الخطأ به وقال ابو حنيفة القتل بالمثقل ليس بعمد محض بل هو خطأ او شبه عمد فيكون داخلا تحت الآية فيجب
الدية والكفارة محتجا عليه بقوله ﷺ الا ان قتيل الخطأ قتيل السوط والعصا فيه مائة من الابل وهذا عام سواء
كان السوط والعصا صغيرا او كبيرا وفيه نظر فان القدماء انما عصاهم والسوط محمولان على الخفيف العظم الذي من شأنه ان يضرب
راس الانسان بقطعه جبل ثم قال ما قصدت قتله لم يعبأ بقوله وهو ظاهر واجمع ابو حنيفة ايضا على ان القتل
العمد لا يوجب الكفارة لانه شرط في الآية ان يكون القتل خطأ وعند انتفاء الشرط لا يحصل المشروط ورد بان
وجوبها في العمد بطريق اولى وقال الاخباريون عليه ايضا والجواب لم يخالف في هذا الحكم سوى ابي حنيفة فانه لم
يوجب الكفارة في قتل العمد وهو ضعيف جدا فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن قال ابن عباس رضي الله عنهما كان الرجل من
قوم هم عدو لكم اي كفار مشركون يناصبونكم الحرب فظاهر التعبير ان من بمعنى في اي في عداد قوم فلا كان
حروفا لصفات يقوم بعضها مقام بعض فتحرير رقبة مؤمنة اوجب تحقق القسم الكفارة ولم يتعرض
للدية فلا تكون واجبة ويؤيد انه سكت عن الدية هنا مع ذكرها فيما قبلها وفيما بعدها وهو ظاهر في عدم
وجوبها هنا ونقل في ان عدم وجوبها عن ابن عباس وهو المشهور بين علمائنا واجمع عليه الشيخ في الخلاف
باصالة براءة الذمة من الدية ويؤيد حديث حفص بن غياث عن ابي عبد الله ع وقد يوجب عدم الدية
في قتل هذا المسلم الساكن في دار الحرب بانا ايجاب الدية فيه يحوج الى ان يبحث الغازي عن كل شخص من اشخاص
قطان دار الحرب هل هو من المسلمين ام لا وذلك يوجب المشقة والنفرة من الجهاد على انه هو الذي اهدر
دم نفسه بسبب اختياره السكنى فيهم ونقل الطبرسي في ذلك وجها لعدم الدية بان القتيل اذا كان في عداد
قوم اعداء له وهو مؤمن بين اظهرهم ولم يهاجر فدمه هدر فلا دية له فلا دية ولا كفارة لان الدية ميراث لاهله
كفار لا يرثونه وقريب منه قال صاحب الوسيلة وظاهرهم ان علة عدم الدية هنا كون الورثة كفارا لا محالة
ولا اثر بين المقتول وبين اهله بسبب الكفر لكن هذا يقتضي وجوب الدية لو كان بعض الورثة مسلمين
والآية من الاضداد كما يعطيه المقابلة وظاهر ابن ادريس وجوب الدية في قتل هذا المؤمن وهو القول الآخر للشيخ

الدية م

وقد يحتج له بعموم قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله وعموم قوله ﷺ
لا يطل دم امرء مسلم وقوله ﷺ في النفس مائة من الابل وهذه نفس قال ابن ادريس والدية والم تذكر في الآية
فقد علمنا هما بدليل آخر وهو الحديث المذكور والاصل الذي تمسك به الشيخ قد انتقلنا عنه بدليل اقوى
ثم قال وايضا فاجماع اصحابنا منعقد على ذلك لم يخالف فيه احد منهم ولا اودعه كتابا له اعلا شيخنا
ابا جعفر واذا تعين المخالف في المسئلة لا يعتد بخلافه هذا كلامه وفيه نظر فان الادلة المذكورة عامة
والآية التي تلوناها خاصة فتكون مقدمة عليها والاجماع غير معلوم بل ادعي على خلافه غير مفيدة
اذ لم يعهد من اصحابنا القول بوجوب الدية من غير ابن ادريس واذا تعين المخالف في المسئلة لم
يعتد بخلافه وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق وان كان المقتول من جملة قوم او في عداد قوم
بان يكون من بمعنى في كقوله اهل ذمة او معاهدين لاحرب بينكم وبينهم فدية مسلمة الى اهله يلزم
عاقله القاتل كما سلف وتحرير رقبة مؤمنة كفارة منه وظاهر الآية ان ضمير كان راجع الى المؤمن
وحاصله ان المؤمن اذا كان في عداد اهل الذمة او المعاهدين فقتل خطأ وجب على قاتله الدية و
الكفارة كما لو قتل في دار الاسلام وعلى هذا اصحابنا وجماعة من العامة وقال اصحابنا تعطى ديته
ورثته المسلمين دون الكفار فعندهم ادا دفع الدية الى اهله سقط بذلك كما اشعرت به رواياتهم
ولو عدم اهله المسلمون فالظاهر ان ديته للامام لانه وارث المسلم كما يأتي في محله وذهب اكثر العامة الى
ان ضميره كان يعود الى الذمي والمعاهد ولزوم الدية على قاتله بسبب العهد وهو بعيد عن السياق
لان الضمائر في كان كلها راجعة الى المؤمن فلا ينبغي ان يصرف شيء منها الى غيره الا بدليل والاصل عدمه نعم ان
ابا حنيفة لما زعم ان ضمير كان راجع الى الذمي والمعاهد قال ان دية الذمي مثل دية المسلم لظاهر الآية
وانكره الشافعي وقال ان دية الذمي ثلث دية المسلم ودية المجوسي ثلث خمسها هكذا روي عن قضايا
الصحابة ولا يخفى عليك ضعف قول ابي حنيفة اما على ما قلناه من رجوع ضمير كان الى المسلم فظاهر
واما على ما زعمه من رجوع الضمير الى الذمي او المعاهد فلا يجوز ان يكون المراد من الدية الثابتة
مقدارا مغايرا للاولى فمن لم يجد رقبة مؤمنة يحررها اثنان لان ايجاد الرقبة والثمن معا او ايجاد
احدهما فصيام شهرين متتابعين الشهر اعم من الهلالي والعددي وان كان الاول اقرب من
الثاني تبادرا الى الفهم فلو نقصا لم يجب الا كمال على تقدير كونه الابتدائي من الاول بعد الثاني ولو وجب
اكمال الثلثين فيه وظاهر الآية عدم الامتثال الا بتتابع الجميع ومن ثم ذهب اكثر العامة الى انه لو اخل
بالتتابع ولو يوما واحدا ولو كان بالمرض وجب عليه الاستيناف لعدم التتابع الا ان يكون الفطر لحيض

الاجماع م

او نفاس لكن اصحابنا قالوا انه يحصل بشهر ويوم من الثاني للخبر وفي تجويز النفريوم من غير اثم بعد ذلك من
دون عذر فيما بينهم خلاف وفيه مع اتفاقهم على الاجزاء والعبد على النصف من ذلك فيجب عليه صيام شهر
متتابع ويحصل التتابع خمسة عشر يوما على طريقة ما تقدم **توبة من الله** نصب اما على المصدر او
على انه مفعول له اى تاب الله عليكم توبة بالكفارة اى قبلها منكم او شرع ذلك للتوبة اى لقبولها
من تاب اذا اقبل التوبة ومن الله صفة توبة واعترض بانه لا ذنب في القتل خطا فلا يحتاج الى التوبة ويمكن
ان يبقى الكلام جاريا على ما ذكر في خواطرهم من ان قتل المؤمن يوجب الاثم اى ان زعمتم ان ذلك اثم فان
الله قد تاب عليكم ويحتمل ان يكون المراد بالتوبة انه لا يخلو من ترك احتياط ومن ندم واسف على ما فرط
منه واحتمل في ان يراد بالتوبة هنا التخفيف من الله في النقل من الرقبة الى الصوم لانه تعالى انما جعل للقاتل
العمد والى الصيام تخفيفا ويكون كقوله علم ان لن تحصوه فتاب عليكم **وكان الله عليما** بكل شئ من الاشياء
حكيما فيما يامر به وينهى عنه مط وضعا الحكمة في بعض الاوقات علينا مثل التوبة في هذا المقام
وايجاب الكفارة والدية مع عدم التكليف وكذا ايجابها على العاقلة من غير مدخليتها لا يستلزم نفي
الحكمة لقصور افهامنا عن التفكر لها والوصول الى العلم بها **السابعة وكتبنا عليهم فيها** اى في شرعنا
واوجبنا على اليهود لتقدم ذكرهم في التوبة **ان النفس بالنفس** تقتل بها اذا قتلتها بغير حق **والعين بالعين**
تفقأ لها **والانف بالانف** اى يجدع به **والاذن بالاذن** اى تقطع لها **والسن بالسن** اى يقلع به **والجروح**
قصاص اى كل جرح يمكن القصاص فيه غير المذكور ان كالشفتين والذكر والانثيين واليدين والرجلين
ونحوها فانه يثبت لصاحبه القصاص فيه وكذا في الجراحات فانه يقتص مثلها الواضحة بالواضحة والهاشمة
بالهاشمة والمنقلة بالمنقلة لا المأمومة والجائفة لعدم امكان القصاص فيهما البلوغ لا لاول الرأس
والثانية الجوف واستلزام القصاص فيهما التغرير في النفس كما قالوه فيجب فيهما الدية المقررة
لهما وكذا ما لا يمكن القصاص فيه من رض لحم او فك عظم او جراحة يخاف منها التلف وفيها ارش
مقدر معلوم في محالها وليس في الحكم اجمال بعد تفصيل بل عموم بعد خصوص ويخص من العموم
بعض افراده لادلة اقتضته والقصاص مصدر يراد به المفعول اى الجروح مقاصة بعضها ببعض
فمن تصدق به اى بالقصاص الذي وجب له وتصدق عبر عبارة عن العفو عنه واسقاطه من ذمة
الجاني **فهو كفارة له** اى للمتصدق لذكره المجروح او ولي الدم يكفر الله ذنوبه به وقيست على العفو
وعن ابي بصير قال سالت ابا عبد الله عن قول الله عز وجل فمن تصدق به فهو كفارة له قال يكفر عنه ذنوبه
وفيه حث على تعلم ما عفي من جراح وغيرها **ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون** حيث ظلموا

انفسهم بارتكاب المعاصي الموجبة للعقاب واختلف في المراد بمن فقيل هم اليهود الذين لم يحكموا بما انزل
الله وقيل هو عام في احد وهذا هو الظاهر لعموم اللفظ وهو يوجب ان يكون هذا الحكم ثابتا
في شريعتنا وان كان مكتوبا في التوراة ولا خفاء في ذلك لتظافر الاخبار به وانعقاد الاجماع عليه
الثامنة وجزاء سيئة سيئة مثلها سمي الفعل الثاني سيئة مع انها ليست كذلك للازدواج ولانها
تسوء من تنزل به والمعنى انه يجب ان يقابل عثلها من غير زيادة وتجاوز عما فعل
به ونحوها في الدلالة على اعتبار المجازاة والمكافاة من غير تجاوز عن الحدود قوله تعالى وان عاقبتم
فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به الاية **فمن عفى** عالة من المواخذة **واصلح** بينه وبين خصمه بالتجاوز و
الاغضاء ويمكن ان يراد بالاصلاح العفو الحسن الغير المشتمل على الاذى والمنة **فاجره على الله**
عدة مبهمة تدل على عظم الموعود به **انه لا يحب الظالمين** قال الشيخ في التبيان قيل في معناه وجهان
احدهما انى لم ارغبكم في العفو عن الظالم لانى احب بل لانى احب الاحسان والعفو والثاني انى لا احب
الظلم بتعدية ما هو اليه مما ليس له في القصاص ولا غيره قلت وعلى الثاني فيه تنبيه على ان
الانتصار لا يكاد يومن فيه من تجاوز التسوية والاعتداء وخصوصا في حال التهاب الحمية فربما
كان المجازى من الظالمين وهو لا يشعر وفيها دلالة واضحة على حسن العفو وعدم الانتقام
وانه موجب للاجر العظيم كما اشعر به قوله على الله فان الذي يكون عليه تعالى عظيم لا يقادر قدره
غيره ودل على ذلك غيرها من الايات كقوله تعالى ادفع بالتي هي احسن السيئة وقوله ولمن صبر
وغفر ان ذلك من عزم الامور وقوله ولئن صبرتم لهو خير الصابرين ونحوها وفي الحديث
عنه صلى الله عليه وآله اذا كان يوم القيمة نادى مناد من كان له على الله اجر فليقم قال فيقوم خلق فيقال لهم
ما اجركم على الله فيقولون نحن الذين عفونا عمن ظلمنا فيقال لهم ادخلوا الجنة باذن الله **التاسعة**
ولمن انتصر بعد ظلمه من اضافة المصدر الى المفعول وبعضهم قراءة من قرا بعد ما ظلم والمراد
انه اخذ حقه بعد ما ظلم وتعدى عليه **فاولئك ما عليهم من سبيل** من اثم ولا اعتراض فلا تاخذ
ما كان له وفيها دلالة على جواز القصاص في النفس والطرف والجرح من غير توقف على حاكم
الشرع وقيل معناه ان له ان ينتصر على يد سلطان عادل بان يحمله اليه ويطالبه باخذ حقه لان
السلطان هو الذي يقيم الحدود وياخذ للمظلوم من الظالم قال الشيخ في التبيان ويمكن الاستدلال
بذلك على ان من ظلم غيره باخذ فاكان له اذا قدر ان ياخذ من ماله بقدره ولا اثم عليه وظاهر ان
الاية محمولة على العموم من الجنايات والمال ويؤيد العموم قوله **انما السبيل على الذين يظلمون الناس**

يبتدؤنهم بالظلم والاضرار ويأخذون ما ليس لهم ويعتدون عليهم تجبرا وظلما ويسعون في الارض بغير الحق
فاولئك لهم عذاب اليم على ما صدر منهم من الظلم والبغي بغير الحق العاشر ام لم ينبأ بما في صحف موسى
وابرهيم الذي وفى اى تم وكمل بما امر به الا تزر وازرة وزر اخرى ان هي المخففة من الثقيلة وهي مع
ما بعدها في محل الجر بيان لما في صحف موسى الى اخره او في محل الرفع على انه خبر مبتدا محذوف اى هو
الا تزر وازرة الخ والجملة استينافية كانه قيل ما في صحف موسى وابرهيم فاجيب به وفيها دلالة على عدم
جواز مواخذة غير الجاني بذنبه ولا اخذ شئ من شخص بسبب فعل شخص اخر الا انه استثنى من ذلك
بالنص والاجماع اخذ الدية من العاقلة مع كون الجاني غيرها ولا بنا في ظاهر الاية قوله ص من سن سنة فعليه
وزرها ومن عمل بها الى يوم القيمة لان ذلك من وزره لا من وزرها ولا قوله ولا يحل انتقالهم وانتقالا مع انتقالهم الا ذلك
لاستثنائه ستوها كتاب القضا والشهادات وفيه ايات اولى وان احكم بينهم بما انزل الله ولا
تتبع اهوائهم امره ص بان يحكم بين احبار اليهود بما انزل الله عليه وعدم جواز متابعة اهوائهم
فيجب علينا ذلك ايضا والامر فيه للوجوب الثانية فوربك معناه فورب لنسالنهم ولا مزيدة لتاكيد
معنى القسم كما زيدت في لئلا يعلم لتاكيد وجوب العلم لا يؤمنون جواب القسم حتى يحكموك فيما شجر بينهم
اختلف واختلط ومنه الشجر لتداخل اغصانه تخاصموا والمعنى انهم لا يزعمون ان الايمان يحصل لهم
بمجرد اللسان مع المخالفة بالقلب وعدم الرضا بالحكم اذا لم يوافق طباعهم وانما يحصل لهم حقيقة
الايمان اذا جعلوك حاكما عليهم فيما وجد منهم من المخالف في امورهم ثم لا يجدوا في صدورهم حرجا
مما قضيت اى مما حكمت اى لا تضيق صدورهم من حكمك او لا تشك فيه ويسلموا تسليما اى ينقادوا
ويذعنوا لما تاتي به من قضائك لا يعارضونه بشئ تسليما تاكيد للفعل بمنزلة تكريره كانه قيل ويقادوا
لحكمك انقيادا لا شبهة فيه بظاهرهم وباطنهم فاذا حصل منهم ذلك حصل منهم الايمان وفي الاية
دلالة تامة على الرضا بالحق وعدم انكاره وعدم التضجر به بل هو منافاة للايمان وليس ذلك مختصا
اذا الظاهر ان ذلك لعدم متابعته صلى الله عليه والرد في احكامه وهي التي نزل بها القران ومرت
السنة المطهرة فحيث ما تحقق انكار الحق من عالم ظهرت عليه الامور المذكورة اذ هو نفس انكار حكمه ص
الثالثة ومن لم يحكم بما انزل الله اى من لم يحكم حكم الله الذي انزله في كتابه سواء حكم بغيره او لم يحكم لكنه
اخفا حكم الله مستهينا به مستحلا له معتقدا ان ذلك الكتمان هو الحق فاولئك هم الظالمون
لاستخفافهم بالشرع وانكارهم الضروري من الدين وبدون القيد هم الظالمون لحكمهم بخلاف الحق
والفاسقون لخروجهم عن الشرع وانما عممنا الحكم لما في الانباء عن الاية الاطهار الوارده بان الحكم بغير ما انزل

الله كفر روى ابو بصير قال سمعت ابا عبد الله ع يقول من حكم في درهمين بغير ما انزل الله عز وجل
فهو كافر بالله العظيم وروى عبد الله بن مسكان مرفوعا قال قال رسول الله ص من حكم في
درهمين بحكم جور ثم جبر عليه كان من اهل هذه الاية ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
فقلت فكيف يجبر عليه فقال يكون له سوط فيجبره فان رضي به والا ضربه بسوطه وجبره
الكفر عدم الانقياد الى اوامر الله وعدم الاعتراف بها كما اشرنا اليه مرارا وفي الباب عن ابن عازب عن النبي ص
ان الايات الثلث في الكفار خاصة اورده مسلم في الصحيح الرابعة واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل
للولاة والحكام والكلام معطوف على ما قبله اى امركم حال الحكم بين الناس ان تحكموا بالعدل
اى بالانصاف والسوية من غير ميل الى احد الخصمين فقد روى عن النبي ص انه قال العدل عزيز
بين الخصمين في لحظك ولفظك قال في ن وورد في الاثار ان صبيتين ارتفعا الى الحسن بن علي ع
في خط كتباه وحكما في ذلك ليحكم اى الخطين اجود فبصر به علي ع فقال يا بني انظر كيف تحكم فان
هذا حكم لله سائلك عنه يوم القيمة ولا يخفى ما فيه من المبالغة في العدل حال الحكم والامر ظاهر
في وجوبه فليكن الحاكم على حذر من مخالفة ذلك الخامسة انا انزلنا اليك الكتاب اى القران ملتبسا بالحق
حال منه لتحكم بين الناس بما اراك الله اى بما علمك الله من الاحكام المنزلة بالوحي فلا ادراة ههنا من
الرؤية بمعنى العلم لا بمعنى الاعتقاد والراي يحصل بالاجتهاد كما زعم من جوز الاجتهاد على
النبي ص وما يقال انها لو كانت بمعنى العلم لاستدعت ثالثة مفاعيل فضعيف اجابة اولا فلجواز كون
ما مصدرية وثانيا فلان الجملة المتعلق بها العلم تقوم مقام المفعولين ومتعلق الاعلام
هنا الاحكام المنزلة وهي بمعنى الجعل فلا اشكال وما ذكره بعضي من وجه النزول الفتراء على الرسول
لاستلزامه انه ص هم ان يعين الخائن وهو بعيد عنه ص والذي اورده في ان اباطعمة بن ابيرق
نقب على رفاعة بن زيد واخذ له طعاما وسيفا ودرعا فشكا رفاعة الى ابن اخيه قتادة بن النعمان
وكان قتادة بدريا فتجسسا في الدار وسالا اهلها فقال بنو ابيرق ما صاحبكم الا لبيد بن
سهل رجل منا ذو حسب ونسب فاصلت لبيد سيفه وخرج اليهم وقال يا بني ابيرق اترمون بهذا ونتم
اولى بها مني فانا فعوا عنه واتى قتادة رسول الله ص فقال يا رسول الله ان اهل بيت منا اهل سوء
عدوا على عمي فجردوا عليه لما من ظهرها وسرقوا طعاما وسلاحا فقال له رسول الله ص انظر في
شانكم فلما سمع بذلك رجل من بطنهم الذي هم منه رجع رجالا من اهل الدار ثم انطلق الى رسول الله
فقال ان قتادة وعمه عمدا الى اهل بيت منا لهم حسب ونسب ورموهم بالقبيح فلما اتى قتادة رسول الله ص

كذا في
وبجر نحكم عليه
ثم ان
والثانية هي الواقعة بعد هذه بقريب
وهي قوله فاولئك هم الظالمون والثالثة
وهي قوله فاولئك هم الفاسقون وهي
بعد الثانية بقريب ايضا فلا تغفل
ام

الذي صح

اسير ل صح
عليه ص
اسيرق
بالسرقوم

بعد ذلك ليكلم جبهة رسول الله صلعم جبهاً شديداً وقال عمدت الى اهل بيت حسب ونسب تاتيهم
بالقبيح فقام قتاده من عند رسول الله ورجع الى عمه فقال لبيتني مت ولم اكن كلمت محمداً صلعم فزلت
وبلغ اباطعمة ما نزل فهرب الى مكة وارتد كافراً وليس في ذلك شيء سوى انه خاصم عمن رآه على ظاهر
الايمان وكان في الباطن بخلافه **ولا تكن للخائنين** اي لاجلهم والذب عنهم **خصيماً** للبرآء والمراد بذلك
امته كما قال في ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه الخصام والدفاع عن احد الخصمين الابعدان يتبين وجه الحق فيه
السادسة فان جاؤك فاحكم بينهم او اعرض عنهم الظاهر من اكثر التفاسير ان الاية نزلت في اليهود الذين
تحاكموا الى النبي صلعم وقيل انها في بني قريظة وبني النظير لما تحاكموا اليه ومقتضى الاية تخيير النبي صلعم ومن يقوم
مقامه من الائمة حتى العلماء اذا تحاكم اليهم اهل الكتاب بين ان يحكموا بينهم بالعدل الذي هو مقتضى
شرع الاسلام وبين ان يعرضوا عنهم ويحيلوهم على شرعهم ان كان في شرعهم حكم وعلى هذا
اصحابنا الامامية ووافقهم الشافعية واوجب الحنفية انهم اذا احتكموا الينا حملوا على حكم الاسلام
واختاره بعض في تفسيره قال لانا الترمنا الذب عنهم ودفع الظلم منهم ثم قال والاية ليست في
اهل الذمة ولا يخفى ما فيه من مخالفة المفسرين في ذلك لحكمهم بانها في اهل الذمة ويؤيد السابق عليها
واللاحق لها فانها بيان لاحوالهم ودفع الظلم عنهم لا يعين الحكم عليهم فان دفع الظلم واجب سواء
الترمنا الذب او لا عن المسلم والكافر اذ الظلم قبيح ودفعه بهما امكن واجب وحيث بينا ان اصحابنا
على التخيير بين الامرين وروايتهم عن ائمتهم عم متظافرة بذلك اندفع ما ذهب اليه بعضهم من
انها منسوخة بقوله وان احكم بينهم بما انزل الله لان ذلك لا ينافي التخيير اذ على تقدير اختيار
الحكم بينهم بمقتضى شرعنا يجب ذلك قطعا كما دل عليه قوله **وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط** اي
اي العدل الذي امر الله به على انا نقول التخيير بين الحكم والاعراض عما انزل الله فالحاكم بكل من الامرين
حاكم بما انزل الله فتامل **السابعة ولا تشتروا بآياتي** ولا تستبدلوا بها **ثمناً قليلاً** تقييد بالقلة
لا يدل على انه اذا كان كثيراً يجوز شراؤه بها لان المقصد منه ان اي شيء باعوا به ايات الله كان
قليلاً وانه لا يجوز ان يساويه فان كل ما في الدنيا قليل بالنسبة الى الاخرة قال في زبدة البيان
الاية دلالة على تحريم اخذ الرشى في الدين لانه لا يخلو اما ان يكون امراً واجب اظهاره او يحرم
اظهاره فالاخذ على كل الوجهين حرام ثم قال وهذا الخطاب متوجه ايضاً الى علماء السوء
من هذه الامة اذا اختاروا الدنيا على الدين فتدخل فيه الشهادات والقضايا والفتاوى
وغير ذلك **الثامنة يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله** اي الزموا طاعته فيما امركم به ونهاكم عنه

واطيعوا الرسول في ذلك ايضاً لان طاعته طاعته ومن يطع الرسول فقد اطاع الله وافراده بالطاعة
تفخيم الشانه **واولي الامر منكم** قيل هم العلماء والمجتهدون وقيل امراء المسلمين الحكام عليهم وان
كانوا جايرين وهذا هو المشهور بين العامة فهم يوجبون طاعة حكام الجور والكانوا فساقاً
وهذا القول واضح الفساد وكيف يامر الله بطاعة ظالم ويقرنه مع نفسه ورسوله في الاطاعة مع
انه نهى عن الاطلاق عن ادنى ميل اليه بقوله **ولا ترتكنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار** قال في زبدة البيان
الامر منكم امراء الحق لان امراء الجور امر الله ورسوله منهم بريان فلا يعطفون على الله ورسوله في وجوب
الطاعة لهم وانما يجمع بين الله ورسوله والامراء الموافقين لهما في ايثار العدل واختيار الحق والامر
بهما والنهي عن اضدادهما وقال عند قوله لا ينال عهدي الظالمين ما يدل على منع ابي حنيفة من
قبول الدعوة من حكام الجور ولو على امر مشروع وتمام الكلام على فساد ذلك ان حكام الجور كثيرون
فقد يختلفون فلا يعلم متابعتهم يجب والا يجب على الرعية منعهم اذا ارتكبوا منكراً او تركوا
معروفاً من باب الحسبة فكيف تجب اطاعتهم ولو قيل انما تجب اطاعتهم لو امروا بالعدل وكانوا على التفصيل
الحق لا مطلقاً قلنا ظاهر انه تعالى لا يامر باطاعة من يكون جايراً على غير الحق وانكان مامورا به في
مادة خاصة موافقاً للحق والعدل لعدم وقوع من هذا حاله في النفوس حتى يقاد الى امره وهو مما
ينافي الحكم من الامر بالاتباع ولانه اذا كان المامور به حقاً فلا خصوصية له بهم بل هو واجب في
نفسه والذكر واه اصحابنا عن الباقر والصادق ان المراد باولي الامر هنا هم الائمة عليهم السلام من ال محمد
اوجب الله طاعتهم على الاطلاق كما اوجب طاعته وطاعة رسوله وهذا هو المناسب لحكمته تعالى فانه لا
يجوز ان يوجب تعالى طاعة احد على الاطلاق والامر بمثل عصمته وعلم ان باطنه كظاهره وامن من الغلط
والامر بالقبيح وذلك لا يحصل في الامراء بل ولا في العلماء سواهم عجل الله تعالى ان يامر بطاعة من يعصيه
ويدل على ذلك انه تعالى اطاع اولي الامر بطاعة رسوله كما قرن طاعة رسوله بطاعته الا اولي الامر
فوق الخلق جميعاً كما ان الرسول فوق اولي الامر وفوق سائر الخلق وهذه صفة ائمة الهدى صلوات
الله عليهم الذين ثبتت امامتهم وعصمتهم وانعقد الائمة على علو مرتبتهم **فان تنازعتم في شيء**
فان اختلفتم في شيء من امور دينكم **فردوه** اي المتنازع فيه **الى الله والى الرسول** والمخاطب بهذا الخطاب
هو المخاطب بالاطاعة اعني الرعية كما يقتضيه نظم الكلام ولعل عدم ذكر اولي الامر هنا نظراً الى
ان الرد اليهم في الحقيقة هو الرد الى الله والى الرسول لانهم يقومون مقام الرسول والحافظون
لشريعته وخلفاؤه في امته فجرى مجراه فيه وينبغي على ذلك ما رواه الكليني عن يزيد الصيقل عن ابي عبد

وهو

واطيعوا الرسول

واما انتم صه

بهذا

الى ان قال ثم قال للناس يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم ايانا عنى
خاصة امر جميع المومنين الى يوم القيمة بطاعتنا فان خفتم تنازعا في امر فردوه الى الله والى
الرسول والى ولاة الامر منكم كما نزلت وكيف يامرهم الله بطاعة اولى الامر ويرخص في منازعتهم
انما قيل ذلك للمامورين الذين قيل لهم اطيعوا الرسول واولى الامر منكم ونحوها من الاخبار ثم
انه تعالى اكد ذلك بقوله ان كنتم تومنون بالله واليوم الاخر لدلالته على ان عدم اليهم يخرج
من الايمان ذلك اشارة الى طاعة الله ورسوله واولى الامر والرد الى الله والرسول خير لكم واحسن
تاويلا اى احمد عاقبة من ان يقول اذا رجع والمال المرجع والعاقبة تسمى تاويلا لانه مال الامر وقيل
معناه احسن من تاويلكم انتم من غير رد الى الكتاب والسنة لان الرد الى الله والرسول هو من يقوم مقامه
احسن لا محالة من تاويل بغير حجة قال في ان واستدل بعضهم بقوله فان تنازعتم في شيء فردوه الآية
على ان اجماع الامة حجة بان قالوا انما وجب بقاء الرد الى الكتاب والسنة بشرط وجود التنازع فدل
على انه اذا لم يوجد التنازع لا يجب الرد ولا يكون كذلك الا والاجماع حجة ثم قال وهذا الاستدلال
انما يصح لو فرض ان في الامة معصوما حافظا للشرع واما اذا لم يفرض ذلك فلا يصح لان تعليق
الحكم بشرط او صفة لا يدل على انتفائه عما عداه بخلاف فرعنا اكثر العلماء فكيف اعتمد وا عليه ههنا
على ان الامة لم تجتمع على شيء الا عن كتاب الله او سنة فكيف يقال انها اذا اجتمعت على شيء لا
يجب عليها الرد الى الكتاب والسنة وقد رددت اليهما قلت في كلا الوجهين بعد اذ يجوز ان يكون
المستدل لها من يقول بحجية مفهوم الشرط ومن عداه يستدل بغيرها على ان حجية الاجماع
وبان الظاهر من الرد اليهما الرد الى صريحهما ومع الاتفاق يكفي في صحتها الجمعوا عليه لا استنباط
عنهما كما يقوله المخالف والجواب ان هذا الشرط لا عبرة بمفهومه فان الرد الى الله والرسول
عندنا ثابت في جميع الاحكام اختلف فيها او اتفق خصوصا بعد ما ثبت بالادلة القطعية ان
حجية الاجماع لدخول المعصوم الذي يمتنع عليه الخطا وما بنيناه من ان الرد الى الله والرسول
هو الرد الى ولي الامر فتامل والمذكور في التفسير الكبير للرازي ان قوله فان تنازعتم في شيء
فردوه الى الله والى الرسول ان كنتم الخ اشارة الى الحكم بالقياس ويكون الاشارة الى الاجماع حاصلة
من قوله واولى الامر منكم قال فحاصل الآية الخطاب لجميع المكلفين بطاعة الله ثم لمن بعد الرسول
بطاعة الرسول ثم لمن سوى اهل الحل والعقد بطاعتهم ثم اهل استنباط الاحكام من مظانها
ان وقع اختلاف واشتباه بين الناس في حكم واقعة فان يستخرجوا لها وجها من نظائرها

واشباهها انتهى ولا يخفى بعد فان القياس مما وقع في النهي عن اتباعه في كلام الله والرسول
على ما ثبت في محله فكيف يكون مامورا بالرجوع اليه ثم الكل مما تقدم الم تر الى الذين يزعمون
انهم امنوا بما انزل اليك من القران وما انزل من قبلك من التورية والانجيل يريدون ان
يتحاكموا الى الطاغوت قيل هو كعب بن الاشرف وقيل هو كاهن بن جهينة اراد المنافق ان يتحاكم
اليه والمروي عن ائمتنا ان المعنى به كل من يتحاكم اليه ممن يحكم بغير الحق واصل الطاغوت طغيوت
قلبت الياء على الغين وقلبت وهو من صيغ المبالغة في الطغيان ويطلق على الواحد والجمع
كقوله والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به لقوله فمن يكفر بالطاغوت
ويومن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى والمعنى ان من هذا حاله فهو بزعمه من الايمان وليس
بمومن من لقولهم زعموا مطية الكذب ففيها دلالة على ان بين الايمان وارادة التحاكم الى الطاغوت
كمال المنافاة والبعد عتنع اجتماعهما في شخص واحد وفي اخبار ائمتنا ان ارادة التحاكم
الى حكام الجور داخلة في الآية وروى ابو بصير عن الصادق ع قال ايما رجل كان له بينه وبين اخ له مماراة
في حق فدعاه الى رجل من اخوانه ليحكم بينه وبينه فابى الا ان يرافعه الى هولاء كان بمنزلة الذين قال الله
الم تر الى الذين يزعمون الآية وروى ابو بصير عنه ع في حديث قال فيه لو كان على كل رجل منهم ان يدعو
الى حكام اهل العدل فابى عليك الا ان يرافعك الى حكام اهل الجور ليقضوا له كان ممن حاكم الى
الطاغوت وهو قول الله عز وجل الم تر الى الذين يزعمون انهم امنوا الآية وفي رواية عمر بن حنظلة
سالت الصادق ع عن رجلين من اصحابنا يكون بينهما منازعة في دين او ميراث فيتحاكمان الى السلطان
او الى القضاة ايحل ذلك فقال ومن تحاكم اليهم في الطاغوت يحكم له به فانما ياخذ سحتا وان كان حقه
ثابتا لانه اخذ بحكم الطاغوت وقد امر ان يكفر به الحديث ثم ان الظاهر من الآية ان ارادة التحاكم
الى الطاغوت حرام بل كفر وبانضمام الروايات يظهر ان التحاكم الى حكام الجور كذلك وان كان
حقا ثابتا في نفس الامر كما يعطيه صريح الرواية الاخيرة ويظهر من الى الطلاح القول بذلك فانه مانع
من التوصل بحكم المخالف للحق الى الحق اذا كان الغريمان من اهل الحق ولا كثر من الاصحاب على الجواز
واستدلهم العلامة في المختلف بان للانسان ان ياخذ حقه كيف امكن وبانه كما جاز الترافع
مع المخالف الى المخالف توصلا لاستيفاء الحق فليجز مع المومن الظالم لمنع الحق وفيه نظر فانا
لا نسلم ان لكل ذي حق اخذ حقه كيف امكن ولا لا انتفت فائدة التحاكم الى الحق ونصب الحاكم الا ان يخص
ذلك في حال عدم الحاكم بالحق واستلزام الترك فوت حق فيجوز لكان التعذر وثبوت الحق فيما بينه

بقوله

٢٦٦

طغيوت

وبين الله وبالجملة ظاهر الآية بانضمام الروايات يقتضي الاحتياط التام في اخذ الحق ويريد الشيطان
ان يضلهم ضلالا بعيدا ممن لهم من ارادة التحاكم الى الطاغوت ضلالا بعيدا وفيه اشارة الى ان ارادة ذلك
ارادة من الشيطان ان يضلهم عن الحق والهدى واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله في القرآن من
الاحكام فاعملوا بها والى الرسول لتنظر واحكمه فتبعونه رأيت المنافقين يصدون عنك
صدودا اى يعرضون عن المصير اليك وعن العمل بالاحكام المنزلة الى غير مما هو موافق لطبعهم
وراياتهم فكيف اذا اصابتهم مصيبة اى كيف يكون حالهم او كيف يصنعون اذا نالتهم من الله
نكبة وعقوبة بما قدمت ايديهم من ارادة التحاكم الى الطاغوت واظهار السخط وعدم الرضا بحكمك
بينهم بالحق ثم جاؤك يحلفون بالله ان اردنا الا احسانا وتوفيقا اى يعتذرون اليك ويقسمون
انهم لم يريدوا بالتحاكم الى الطاغوت الا التخفيف عنك ويقولون انا نحتمل برفع الصوت في مجلس
والخصومة عندك والا التوفيق بين الخصمين بالتماس واسطة يصلح بيننا من دون الحمل على
الحكم المر قيل ان المعنى تالله ابن لحي والمصيبة بما اصابها من الذل حال رجوعهم من
غزوة بني المصطلق حين نزلت سورة المنافقين واضطر الى الخشوع والاعتذار كما يعلم من تفسير
هذه السورة من آن او مصيبة الموت لما تضرع الى رسول الله في الاقالة والاستغفار واستوهبه
توبة يتقي به النار اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم اى من النفاق والشرك فاعرض
عنهم ولا تعاتبهم على ذلك وعظهم خوفهم من العقوبات وعدهم بالثواب ان رجعوا
وتابوا وقل لهم في انفسهم يحتمل ان يكون متعلقا بقوله قولا بليغا اى قل لهم قولا بليغا في انفسهم
مؤثرا في قلوبهم يعتمون وليستشعروا عنه الخوف ومايوا ان معمول الصفة لا يتقدم الموصوف
فهو في غير الظرف والتوسع فيه ويحتمل ان يكون متعلقا بقولهم والمعنى قل لهم في معنى انفسهم
الخبيثة وقلوبهم المطوية على النفاق قولا بليغا يبلغ بهم المراد بان الله يعلم ما في قلوبكم لا
يخفى عليه ولا يقيدكم ابطانه واصلحوا انفسكم وطهروا قلوبكم والا انزل بكم النقم كما نزلت
بالمجاهرين وان المعنى قل لهم في انفسهم خاليا بهم ليس معهم غيرهم سارا لهم في النصيحة لانها
في السر انجع والاصحاح اذا دخل اشعارا بان سبب نزول المصايب الذنوب والحث على استعمال حسن
الخلق بين الناس والملاينة معهم وعدم الخشونة والغلظة في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
ولو كان المقول له كافرا وناهيك بقوله تعالى لموسى وهرون وقوله لنبينا الثاني يا ايها الذين
امنوا اذا جاءكم فاسق بنبإ الفسق الخروج عن الطاعة ولعل المراد هنا ما يخرج به صاحبه

عن العدالة

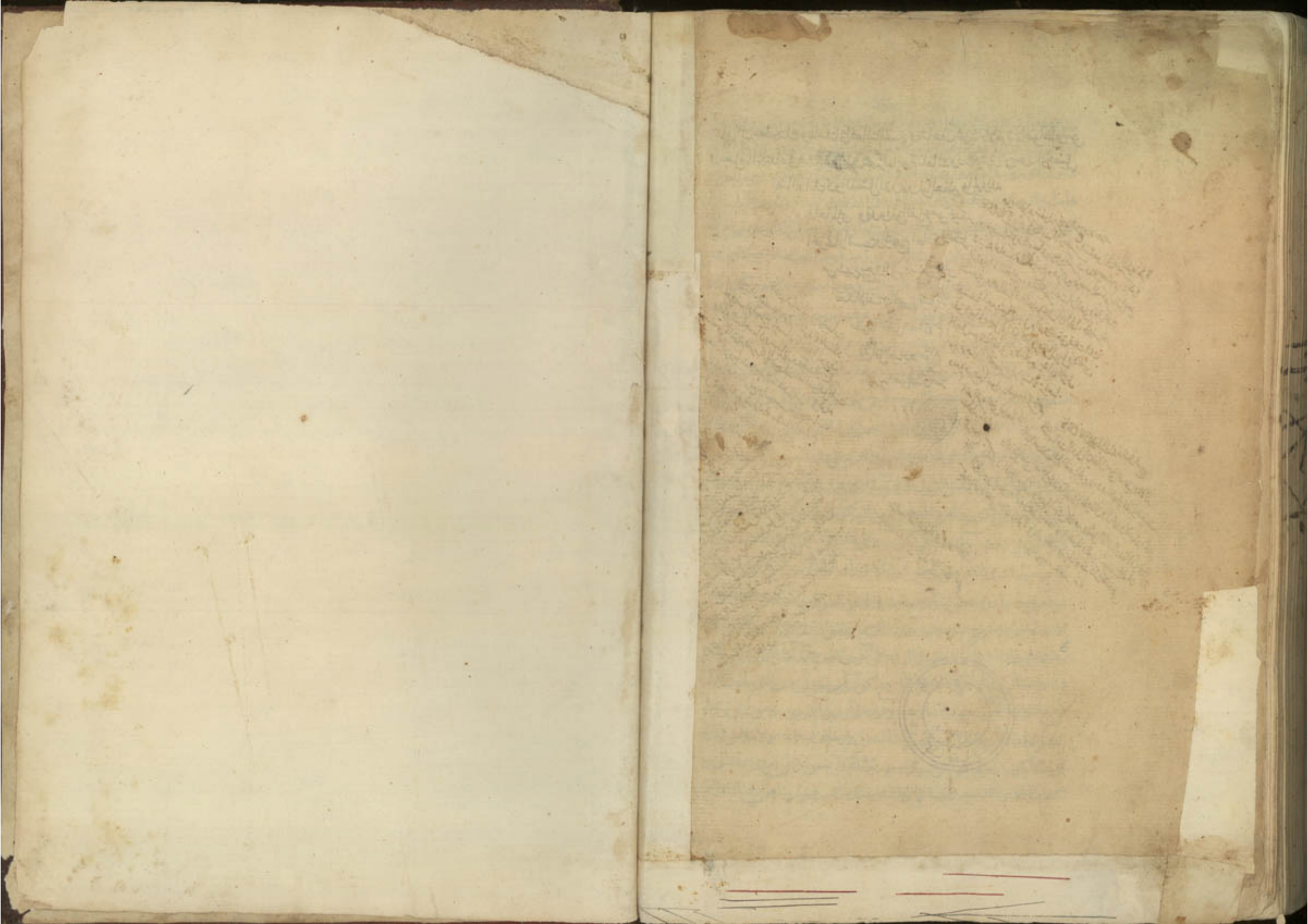
عن العدالة فيكون المراد الكبيرة والنبأ الخبر وتنكيرها يدل على ارادة العموم وكل الى ضعفين
والمعنى اذا جاءكم اى فاسق كان باى خبر كان فتبينوا تعرفوا وتفحصوا وتطلبوا بيان الامر والكشف
الحق ولا تعتمدوا قول الفاسق لان من لا يتحاشا جنس الفسق لا يتحاشى الكذب الذي هو نوع
منه ان تصيبوا كراهة اصابتكم قوما بجهالة اى جاهلين بحالهم فتصبحوا فتصيروا
على ما فعلتم نادمين مغتمين على الارمتمنين انه لم يقع قال ابن عبد الله وتعليق الامر بالتبين
على فسق المخبر يقتضي جواز قبول قول العدل من حيث ان المعلق على شئ بكلمة ان عدم عند عدمه
وان خبر الواحد لو وجب تبينه من حيث هو كذلك لما ترتب على الفسق اذ الترتيب يفيد العلية
ولا يذهب عليك ان ما ذكر يقتضي قبول خبر مجهول الحال فلا وجه لتقييد القبول بالعدل
والاولى في بيانها ان الفسق مانع القبول وعدم شرطه فما لم يعلم رفع المانع وتحقق
وجود المشروط لا يعمل به فيخرج خبر المجهول وما يقال ان الاصل عدم الفسق وظاهر حال المسلم
ومن ثم ذهب جماعة الى ان المسلم محمول على العدالة ما لم يظهر فسقه مدفوع بانه معارض باصالة
عدم فعل الطاعات والواقع مثله كثير فلا وجه للعمل عليه ويلزم منه عدم الاعتماد فتامل
وفي الآية دلالة على اعتبار العدالة في جميع ما يتعلق بالامور الشرعية من الحكم والافتاء
والقدوة في الصلوة ونحو ذلك مما فيه اعتماد على الغير باخباره ومن ثم اعتبر اصحابنا في
الاخير العبادة العدالة لان عبادة غير صحيحة في نفس الامر بل لعدم قبول قوله في ايقاعها
كما يعلم من محله العاشر يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط اى داعين على القيام بالعدل
والمراد ليكن عادتكم القيام بالعدل في القول والفعل شهداء لله تقيمون شهاداتكم
لوجه الله وطلبا لمرضاته غير ناظرين في ذلك احدا سواه وهو خبر ثان او حال عن اسم كان ولو
على انفسكم بان تقروا عليها وذلك ان الشهادة بيان الحق سواء كان على الشاهد او على غيره
او الوالدين والاقربين اى ولو كانت عليهم ان يكن المشهود عليه غنيا او فقيرا فالله
اولى بهما اى لا تمتنعوا من الشهادة لكون المشهود عليه غنيا طلبا لرضاه او فقيرا لترحم عليه
فان الله اولى بالغني والفقير وبالنظر في امورهما ومعاشهما فلو لم يكن صلاحها الشارع عالما
لانه انظر لعباده من كل ناظر واشفق عليهم من كل مشفق فهو علة الجواب اقيمت مقامه و
ضمير المثنى راجع الى ما دل عليه المذكور وهو جنسا الغني والفقير لا الى احدهما او الاول الواحد
اما جعل ضمير يكن راجعا الى كل واحد من المشهود عليه والمشهود له كما صرح به بعض فغير وجيه

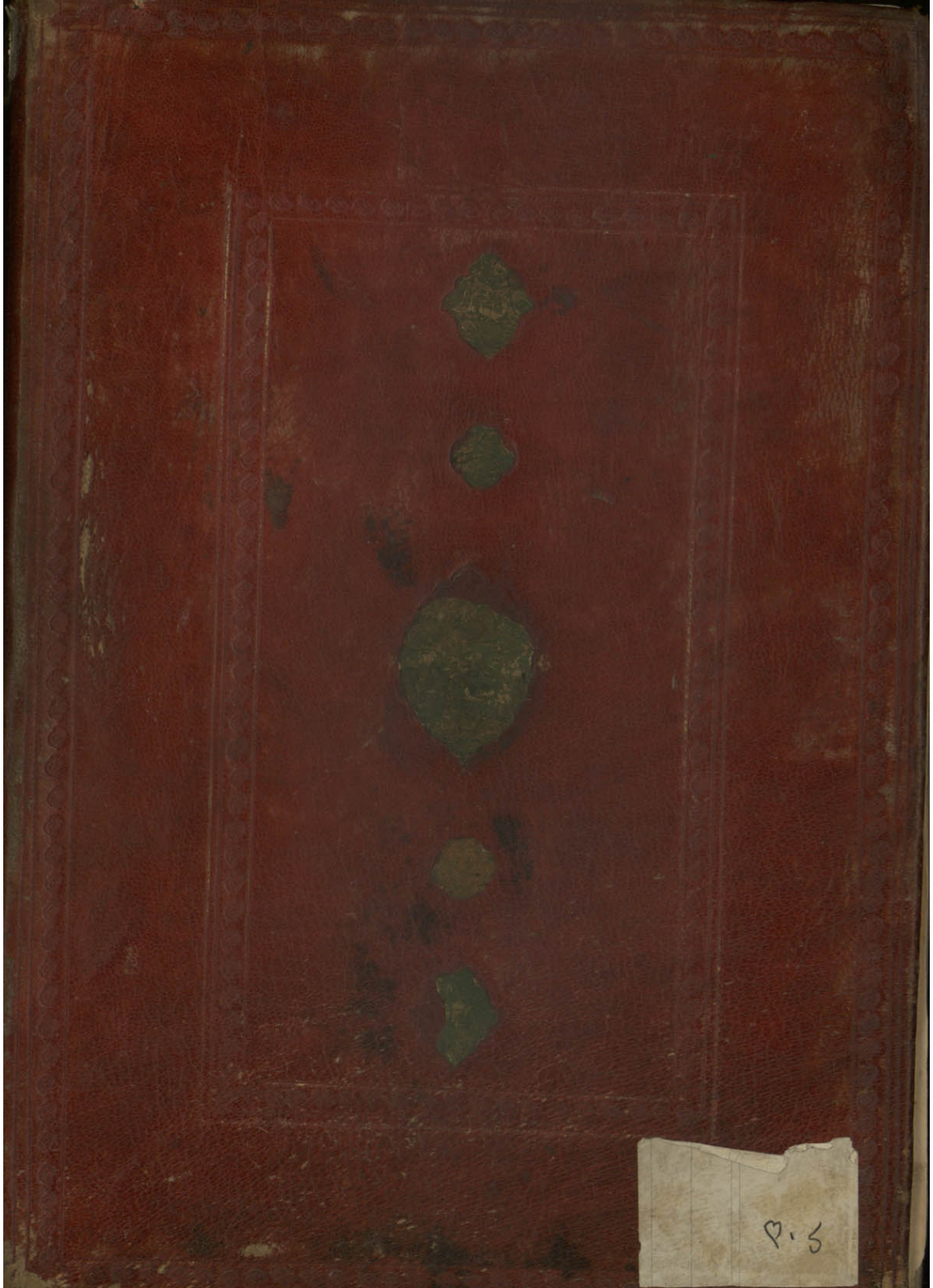
اذلم يتقدم ذكر المشهود له ودلالة السوق على خلافه فتامل وفى الاية دلالة على جواز شهادة الولد على الوالد
كما ذهب اليه بعض اصحابنا وهو صريح بعض اخبارنا والاكثر على العدم حتى ادعى الشيخ فى الخلاف الاجماع
الطائفة واحتجوا لهم العلامة بان الشهادة عليه نوع عقوق وهو حرام ولقوله تعالى وصاحبهما فى الدنيا معروفا
وليس من المعروف الشهادة عليه والرد لقوله واظهار تكذيبه وفيه نظر اما الاجماع فلا نعرفه الا من دعوى
الشيخ وهو حجة على من عرفه كما قاله فى س وكون ذلك عقوقا ممنوع ولا نسلم ان الشهادة عليه تنافى المصاحبة بالمعروف
بل تؤكدها اذ خلافها ليس معروفا كما هو الظاهر مما نحن فيه وفيها ايضا دلالة على قبول شهادة العبد على سيده
كما هو الظاهر من بعض الاصحاب والاكثر على المنع من ذلك وان بانت على غير نظر الى الظاهر بعض الاخبار مع انه
معارض بمثله وهو يوجب سلامة الاية فيعمل بعمومها لا يقال يجوز ان يتعذر الاقامة وان يتعين على الحاكم قبولها
اذا عرض عارض يمنع من قبولها كما يجب قبول شهادة كثير من الناس وان لم يسقط عنهم اقامتها لانا نقول الرد
انما يكون لمعارض خارج بخلاف ما نحن فيه ثم الكلام وجوب الاقامة بقول او لا فامره بقوله **وَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ** يعنى هوى انفسكم
فى اقامة الشهادة فتشهدوا على الغنى دون الفقير ملاحظة مصالحكم **أَن تَعْدِلُوا** يحتمل كلا من العدل
والعدول فكانه قيل لا تتبعوا الهوى كراهة ان تعدلوا بين الناس او ارادة ان تعدلوا عن الحق
وَإِن تَلْوُوا السنتكم عن شهادة الحق وتبدلوها **أَوْ تُعْرِضُوا** عن ادائها وكتمانها وهو المروى
عن ابى جعفر ع وقيل انه للحكام اى وان تلووا فى الحكم لاحد الخصمين على الاخر او تعرضوا عن احدهما الى
الاخر **فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا** فيجازيكم على ما يصدر عنكم من الافعال التى نهاكم عنها كالتحريف
والاعراض وفيها دلالة على تحريم كتمان الشهادة وتغييرها عما هى عليه وقد روى عن ابن عباس فى معنى
قوله وان تلووا او تعرضوا انهما الرجلان يجلسان بين يدى القاضى فيكون لى القاضى او اعراضه
عن احدهما الكذا فى ن وهو قريب من القول الثانى **المعارج عشرة وَمَن أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَادَةً عِندَهُ**
مِنَ اللَّهِ اى كتم شهادة الله التى عنده انه شهد بها وهى شهادته لابراهيم بالحنيفية والاسلام ومكان
على اليهود بدينه والنصارى حيث ادعوا انه كان على احدهما او المعنى لا احد اظلم من هذا حيث انه كتم
شهادة يعلم بها ويحتمل ان يتعلق من الله بكتم اى كتمها من الله فلا يتوقعها عند الطلب كانه يريد اخفاءها
منه تعالى وكانه لا يعلم ان الله يعلمها والا لم يكن للكتمان وجه او المراد كتمها من عباد الله على حذف المضاف
ويحتمل ان يكون صفة اخرى لشهادة والسبب واضح كان خلسا على ما عرف لان العبرة بعموم اللفظ فيمكن
الاستدلال بها على تحريم كتمان الشهادة مطلقا كما يمكن الاستدلال على تحريم كتمان الحكم والافتاء ممن اهلته
ذلك ولا مانع له بقوله **إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ** نزلت فى احبار اليهود والنصارى
والهدى

الذين كتموا امر محمد ص والوصية به وهم يجدونه مكتوبا فى التوراة والانجيل مبينا فيما فقيل هم
المراد وقيل انها تتناول كل من كتم ما انزل الله وهو الاقوى لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ اى الكتب المنزلة من عند الله اى كتاب كان وقيل هو التوراة
وقيل القران **أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ** يبعدهم من رحمته بايجاب العقوبة عليهم **وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ**
اى من يتاتى منه اللعن والمراد انه يدعو عليهم بالبعد عن رحمة الله واللاعنون هم المسلمون انسا وجنا
او الكفار ايضا باعتبار لعنهم ذلك الشخص فى الاخرة كما قرر ذلك او البهائم ايضا بان يلهمهم الله
الدعاء عليهم باللعن بل كل مخلوق على ما قيل قال فى ن وفى هذه الاية دلالة على كتمان الحق مع الحاجة
الى اظهاره من اعظم الكبائر ويدخل فى ذلك تحريم كتمان شئ من علوم الدين ايضا وانه عبائة تهم فى اعظم
الجرم ويلزمه كما يلزمهم من الوعيد وقد روى عن النبى ص انه قال من سئل عن علم فكتمه الجمه الله يوم
القيمة بلجام من نار ثم قال وفيها ايضا دلالة على وجوب الدعاء الى التوحيد والعدل لان فى كتمان
الله ما يدل عليهما تاكيدا لما فى العقول من الادلة قلت على هذا يمكن الاستدلال بها على تحريم كتمان
الشهادة بل على تحريم ترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر مع الشرايط لان فى كتاب الله ما يدل
على ذلك ولا يبعد الاستدلال بها على جواز اللعن من يصدق عليه احد الامور المذكورة الموجبة لكتمان
الحق لان الله قد لعنه واخبر باستحقاقه اللعن من الناس وغيرهم **إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا**
ما افسدوه بالكتمان واخلصوا واستمروا على التوبة او ضموا العمل الصالح اليها على ما تقدم
وَبَيَّنُوا اظهروا التوبة ليعلم انهم تابوا ويعلم الناس ما فعلوه كان قبيحا ومن ثم قيل من ارتكب
المعصية سرا فمن اظهر المعصية يجب عليه ان يظهر التوبة والمراد بينوا التوبة باخلاص العمل ولا
يبعد ان يكون اصلحوا وبينوا امثال ذلك مما وقع فى القران بعد التوبة اشارة الى كمال التوبة
بالندم عن جميع المعاصى والعزم على تركها فيتخلص من حقوق الله بالتوبة ومن حقوق الناس بايراء
الذمة من كل حق يحتاج الى الابراء **فَأُولَٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ** اقبل توبتهم والاصل فى اتوب افعل التوبة
فاذا وصل بعلى دل على ان معناه قبولها **وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ** صيغة المبالغة اما الكثرة ما يقبل
التوبة او لانه لا يرد تائبا منيبا اصلا وفى وصفه بالرحيم بعد الوصف بالتواب دلالة على انه تعالى
يسقط العقاب عند التوبة تفضلا منه ورحمة من جانبه كما ذهب اليه اصحابنا الامامية لانه يجب
عليه عقلا كما ذهب اليه المعتزلة وقد وقع الاجماع منا ومنهم على قبول التوبة منه واسقاط العقاب
عندها وهو الظاهر من الايات وان اختلف فى كون الاسقاط بالوجوب او التفضل قال فى ن عند قوله

فتلقى آدم من ربه كلمات الآية اعلم ان من شرط التوبة الندم على ما مضى من القبيح والعزم على
ان لا يعود الى مثله في القبح فان هذا التوبة اجمع المسلمون على سقوط العقاب عندها ثم قال
وقبول التوبة واسقاط العقاب عندها تفضل من الله غير واجب علينا وعند جميع المعتزلة
واجب وقد وعد الله بذلك وان كان تفضلا وعلمنا انه لا يخلف الميعاد ولا يذهب عليك ان هذا
كلام يدل على ان سقوط العقاب عندها واجب سمعا وهو كذلك لانه تعالى وعد فيجب الوفاء
به وهذا لا ينافي قول المحقق الطوسي في التجريد بعدم سقوط الذم عند التوبة لان مراده
بعدم الوجوب عدم الوجوب عقلا فلا ينافيه الوجوب السمعي ولا يقال قوله تعالى في سورة
براءة ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء الآية صريح في عدم وجوب القبول سمعا فكيف دعوى
الاجماع عليه لانا نقول ليس في الآية تصريح بان ذلك مع التوبة بل الظاهر منها انه تعالى يعفو
عن الذنب ممن يشاء اذا لم يصدر منه التوبة كقوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فلا ينافي وجوب
السقوط عندها من جهة النقل اما التوبة عن قبيح مع الاقامة على قبيح اخر يعلم او يعتقد قبحه
فقد نسب في ان صحتها الى اكثر المتكلمين وعدم الصحة الى بهاشم واصحابه ويدل على الاول
ان التوبة اذا كانت عبارة عن الندم على القبيح والعزم على عدم العود اليه فيجوز ان يقع
ذلك في الكل والبعض ودليل القبول كما يجري في الكل يجري في البعض ايضا وما يقال ان شرط
التوبة الندم على القبيح والعزم على عدم العود اليه لكونه قبيحا وذلك انما يتاتى مع ترك القبيح
ولا يتحقق عن البعض دون البعض فمدفوع بانه على تقدير تسليم الشرطية لا منافاة بين كون
القبيح سببا للترك والندامة عن البعض دون الا ترى ان الواجبات مشتركة في الحسن ولا يقبح
لمن فعل بعضها دون بعض انه لم يصح فعله والمحقق الطوسي وان حكم بعدم التبعيض
الا انه في اخر كلامه رجع عنه حيث قال والترجيح التحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم عن البعض
يبعث عليه وان اشترك الدواعي في الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الداعي الى الفعل
هذا واعتبار كون الندم في التوبة عن القبيح لكونه قبيحا حتى لو كانت التوبة لخوف العقاب
وطمع الثواب لم تصح بعيد فانها واجبة وهما يصلحان وجها للوجوب ومن ثم لو نوى في
الفعل الواجب القربة بهذا المعنى صح على المشهور وان خالف فيه جماعة نعم الاخلاص في النية
بحيث لا يكون ملحوظا فيها شيء سوى وجهه تعالى اتم واحسن الا ان امثاله انما تتاتى من
اصحاب النفوس القدسية وقد اشرنا الى طرف من ذلك اللهم قربنا من رحمتك وباعد

بيننا وبين معصيتك وعاملنا في افعالنا الحسنى وضاعف ثوابنا بالاخرة بما هو اهله واسنى
واجعل ما اثبتناه في هذه الاوراق حجة لنا يوم نلقاك وذريعة في الوصول الى تحصيل
رضاك انك ذو الفضل القديم والمن العظيم والجود العميم والحمد لله
رب العالمين وقد وافق الفراغ من تبييضه اواسط شهر ربيع الثاني سنة سبع وتسعين
اخر نهار السبت من اليوم الحادي والعشرين
من شهر ربيع الثاني سنة سبع وتسعين
بعد الالف من الهجرة النبوية على مهاجرها افضل الصلوة واتم التحية
على اقل العباد واحوجهم
الى ربه الغني محمد بن الحسن




P. 5